CONSIDERAZIONI

INTORNO

AI DOVERI E AI DIRITTI

DEGLI UOMINI

CONSIDERAZIONI
INTORNO
AI DOVERI E AI DIRITTI
DEGLI UOMINI
DEDOTTE DAL LUME DEL NATURAL DISCORSO

PER

DOMENICO SOLIMANI
D. C. D. G.
Professore di Teologia Dogmatica triennale
NEL COLLEGIO ROMANO

BOLOGNA
ALESSANDRO MAREGGIANI TIPOGRAFO-EDITORE
Via Malcontenti Num. 1797
1864

Per fermo non è cosa tanto eccellente, quanto il comprendere come noi siamo nati per la giustizia, e il giusto è determinato, non dall'opinione, ma dalla natura.

CIC. DE LEG. 1. 10.

Cum opus, cui titulus « CONSIDERAZIONI INTORNO AI DOVERI ED AI DIRITTI DEGLI UOMINI DEDOTTE DAL LUME DEL NATURAL DISCORSO » a P. Dominico Solimani nostrae Societatis sacerdote, linguà italicà conscriptum aliquot eiusdem Societatis theologi, quibus id commisimus, recognoverint, ac in lucem edi posse probaverint; potestate ab A. R. P. N. Petro Beckx Praeposito Generali mihi ad id datà, facultatem concedo, ut typis mandetur, si iis, ad quos pertinet, ita videbitur. In cuius rei fidem has litteras manu meà subscriptas, et sigillo officii mei munitas dedi. Romae die 10. Jan. 1864.

AL. PONZA S. J.

PRAEP. PROV.

PREFAZIONE

In questo tenue scritto, noi scorti dal lume del natural discorso veniamo facendo alcune considerazioni, sopra i doveri, e i diritti degli uomini. Tutti, massimamente ai dì nostri, parlano di doveri, e di diritti, e più di questi, che di quelli. Nè in ciò, a dir vero, sono essi punto da biasimare. Chè, in tutta la filosofia, non è forse altro subbietto, che loro tanto strettamente s' attenga. Senonchè noi veggiamo, che non pochi, ragionando di tal materia, sdrucciolano troppo sovente in errori assai perniciosi. Ciò loro interviene, perchè non hanno un giusto concetto della cosa, o se l' hanno, non sanno usarlo convenevolmente all'uopo di trarne fuori i conseguenti particolari, che sono in esso racchiusi. Al quale doppio inconveniente, noi crediamo, che queste nostre considerazioni possano recare alcun rimedio, sì veramente, che vi si voglia gettare l'occhio sopra, con animo posato, e sgombro dai pregiudizì. Al

nostro lavoro noi diamo principio dal chiarire l'idea del dovere, mostrando com' ella è naturalmente legata, con quella dell'onesto, e del turpe; e l'idea dell'onesto, con quelle dell'ordine, e del bello. Il primo legamento è manifesto. Dacchè, se l'atto è da sè onesto, qual è il culto di Dio, senza dubbio si dee praticarlo; s'egli è da sè turpe, qual è il disprezzo di Dio, senza fallo si dee tralasciarlo. Di che si vede, che il dovere è di due specie, positivo di seguitare il bene, negativo di fuggire il male. Manifesto altresì è l'altro legamento. Dacchè l'onesto dimora nell'ordine degli atti liberi; il quale ordine massimamente in certi casi, si trova essere, nel genere suo, sopramodo bello.

L'operare umano non sarebbe capevole d'onestà, nè di turpitudine, se non fosse libero, cioè immune da necessità. Però la libertà dell'umano volere è fondamento della moralità. Or David Hume, volendo sottrarre alla moralità un tal fondamento, toglie a provare, che gli atti della nostra volontà soggiacciono a quella stessa necessità, alla quale soggiacciono gli effetti della natura; che i detti atti non sono immuni, se non dalla forza esteriore; che gli uomini mai non conobbero, nel loro operare, altra libertà, che pur questa; che l'intimo sentimento, onde certi filosofi s'argomentano di dimostrare, che l'uomo è franco da qualsivoglia necessità, è una mera illusione. Tutti questi errori, conesso gli altri non pochi, che da questi dipendono, noi diamo qui opera di rifiutarli, sì per amore della verità, sì

per cessare il pericolo, che da così fatte dottrine, al buon costume, ed alla religione sovrasta.

Fermata la realtà del dovere; noi prendiamo ad investigarne l' origine. Ciò è conforme all' indole della mente umana, la quale veggendo alcun nuovo effetto, cerca di tratto, quale ne sia la cagione immediata, e dove le venga fatto di trovarla, non però ivi si ferma, ma sale di cagione in cagione, infinchè arrivi, se fia possibile, alla cagione suprema. Egli è incredibile a dire, quanto variamente abbiano i filosofi opinato, intorno al supremo principio del dovere. Le quali opinioni nonpertanto noi le riduciamo a cinque. La prima è di coloro, che ci propongono, qual norma di ben vivere, il piacere sensuale, o l' utile temporale, il che torna ad un medesimo. Questi noi li chiamiamo egoisti; la seconda è di quelli, che nel dar giudizio dell' onesto, e del turpe, del giusto, e dell' ingiusto, seguitano una cotale affezione di benevolenza, un cotal sentimento piacevole, o molesto dell' animo nostro, i quali furono però appellati sentimentalisti; la terza è d' alcuni, i quali hanno per suprema norma di ben fare la parte razionale dell' uomo, or sia l'intellettuale, o l'appetente; e questi abbiamo noi nomati razionalisti; la quarta è di coloro, i quali pongono la detta regola nell' essere delle cose, e nelle relazioni essenziali delle medesime; a questi noi diamo il nome d' ontologi; l' ultima è di certi, che possiamo chiamare teologi, come quelli, che collocano la legge suprema in Dio stesso; dei quali altri la pongono nella volontà

divina imperante all'uomo, quanto si trova essere per sè retto, e divietantegli, quanto si trova essere per sè torto, altri la mettono nella natura divina, in quanto questa contiene in sè l'ordine, che sorge dalle relazioni delle nature intelligenti. Delle quali opinioni ognuno vede, com'altre sono viziose al tutto, altre in parte. Però noi quelle ripudiamo, di queste mostriamo il difetto. Infine additiamo quale sia quella, che, a parer nostro, si vuole abbracciare.

Chiarita la realtà, e l'origine del dovere, noi trattiamo dei doveri in particolare, seguendo l'antica divisione, secondo la quale, sono essi distribuiti in tre ordini. In quelli, che riguardano Dio, noi ragioniamo della religione. Egli non è punto raro abbattersi a certi uomini, d'animo non al tutto depravato, i quali alla religione naturale fanno buon viso, della revelata abborriscono fino al nome. Costoro per fermo mai non s'avvidero, che nello stato di decadenza, e di corruzione, in che ci troviamo, a poter conoscere tutti i nostri doveri, e soprattutto a poterli adempire, non bastando gli aiuti naturali, ci sono al tutto necessarî i soprannaturali. Tanta impotenza della religione naturale, e necessità della rivelata, noi ci studiamo di dimostrarla aperto, con argomenti, sì di ragione, e sì di fatto.

Nei doveri di ciascuno inverso di sè medesimo, noi tocchiamo della libertà di pensare, provando ch'essa non ci può esser lecita. Dacchè noi siamo per legge di natura obbligati ad evitare l'errore; si perch'esso è un male, in quanto

consiste nella negazione dell' essere, o nell' affermazione del nulla; si perch' esso contraddice alla propensione naturale, dalla quale siamo portati al vero; si finalmente perch'esso, trapassando assai di leggieri nelle opere, è fonte di colpe. Conciossiachè come l' onestà, secondo che notò il Bacone, altro non è, che la verità impressa, per così dire, negli atti liberi, così la turpitudine morale altro non è, che l' errore trapassato, e quasi come improntato nei medesimi.

Il ragionamento intorno ai doveri di ciascuno inverso gli altri, noi lo chiudiamo con alcune considerazioni sull' amor patrio. Questo nobile affetto è un istinto ad un tempo, e un dovere. Qual istinto esso fu da natura inserito nei petti umani con alto consiglio, a fine di togliere i grandi inconvenienti, che senz' esso avrebbono luogo tra gli uomini. Il suo pungolo, noi lo sentiamo più vivamente, quando siamo assenti dal luogo natio, a cagione delle rimembranze dei nostri primi anni, e di certi bisogni morali, ai quali non possiamo satisfare altrove. Qual dovere, esso procede da quella legge di natura, la quale ci comanda d' amare i nostri simili, tanto più caldamente, quanto più stretti sono i legami, che ad essi ci avvincono; checchè ne paia a certi filantropi, i quali, mentre ci confortano ad amare tutti ad un modo gli uomini, ci conducono a non amarne alcuno. Però si vuole adempirlo in ogni sua parte, con gran diligenza, massimamente che molti sono, e gagliardi i motivi, che ci spingono ad amare i nostri concittadini, sopra gli altri uomini, e la

nostra patria, sopra l'altre città; tali sono i benefizî, che abbiamo da essa ricevuti, le glorie, ond'essa risplende, le ceneri degli avi, che in seno ad essa furono accolte. Vero è, che la patria si vuole amarla a fatti, non a parole. Chè non può essere buon cittadino, chi non è uomo onesto, chi non porta fedelmente i carichi pubblici, che gli sono stati imposti, chi non ama il suo sovrano, chi fomenta le ribellioni. Nel resto è da guardare, che l'amor della patria non sia soverchio. Chè in tal caso, esso sarebbe vizioso, e sommamente pregiudicievole, qual era presso gli antichi popoli del paganesimo, ciascuno dei quali, per essere troppo amante di sè stesso, odiava gli altri, e guerreggiavali assai di frequente, cercando nell'abbassamento loro l'innalzamento proprio.

La lunga pratica del dovere ingenera negli animi nostri la virtù; la quale dimora nell'amore dell'ordine, e, tuttochè una, piglia varî nomi, secondo che ama l'ordine, in una cosa piuttosto, che in un'altra. Per tal modo ella è prudenza, allorch'ama l'ordine nei mezzi, che debbono servire al conseguimento d'alcun fine onesto; giustizia, allorch'ama l'ordine nelle cose, che sono materia agli umani contratti; fortezza, allorchè l'ama nei movimenti dell'appetito senziente, che riguardano i pericoli, massimamente mortali; temperanza, allorchè l'ama nei movimenti del detto appetito, che ci spingono verso il piacere corporeo. La virtù è fonte ubertoso di puri diletti, e di sodi vantaggi; non pertanto la si vuole seguire, eziandio quando è sola, e spogliata d'ogni allet-

tativo estrinseco. Tanto ella è da sè amabile, e, sopra ogni altra cosa, pregevole.

Dai doveri nascono i diritti, i quali abbiamo noi distribuiti in cinque ordini. Il primo contiene i diritti individuali; il secondo i coniugali; il terzo i paterni; il quarto i principeschi; l'ultimo quelli delle nazioni. Trattando dei diritti individuali, noi dimostriamo la giustizia del dominio privato, e rifiutiamo l'opinione dei comunisti, provando ch'ella è falsa, impossibile ad effettuare, tale, che quando si potesse effettuarla, in cambio di renderci felici, ci condurrebbe ad una estrema miseria. Ella è falsa in quanto è fondata in un presupposto falso, cioè, che tutti i beni di questa terra appartengono in proprio al comun degli uomini. Ella è impossibile ad effettuare. Dacchè, a volerla recare ad effetto, sarebbe mestieri spogliare gli uomini individui, le famiglie, le comunità civili di tutti i beni esteriori, che si trovano essere in loro balia; farne un catasto esatto; fare il novero di tutti gli uomini, che sono al mondo, non eccettuati i bambini pur mo nati; ripartire tra loro i detti beni, or sia per testa, o secondo il merito, o secondo il bisogno. Or queste operazioni sono tutte ad un modo impossibili ad eseguire. Ella è tale, che, dove la si potesse recare ad effetto, tornerebbe in danno gravissimo dell'umana famiglia. Perocchè, in questa presupposizione, avendo ciascuno di che vivere, sarebbe tolto l'ostacolo precipuo dei maritaggi. Onde gli uomini si multiplicherebbono sformatamente; d'altra parte sarebbe negletta l'agricoltura. Onde, in un

tempo non lungo, venendo meno gli alimenti necessari, sopraverrebbe la fame, con tutti i mali, che l'accompagnano, e la seguitano.

Venendo ai diritti coniugali, noi ragioniamo del coniugio, e tra le altre sue proprietà, dimostriamo, ch' esso è naturalmente indissolubile. Adunque il divorzio contraddice alla natura del coniugio. Però non è maraviglia, ch'egli sia tanto pregiudicievole, sì agli uomini individui, sì a tutta la comunità. Il divorzio, nei paesi, dov' è permesso, da tutti è pensato come possibile ad eseguire, da molti è desiderato, da non pochi eseguito. Or egli, in tutti e tre questi casi, ha pessimi effetti. Il pensiero del divorzio raffredda l' amor coniugale. Il desiderio del divorzio è incentivo d'infedeltà. Perocch'esso, sendo comunemente proposto qual pena dell'adulterio, induce assai di leggieri il coniuge, che lo desidera, a farsi adultero, a fine d' ottenerlo. Ondechè il divorzio al detto coniuge adultero è anzi premio, che pena, in quanto gli serve ad eseguire i suoi malvagi disegni. L' eseguimento del divorzio toglie ai figliuoli l' uno dei due genitori innanzi tempo, li assoggetta ad una persona estranea, e disamorata, li priva d' una parte dell' eredità, semina la discordia tra le famiglie, tende a sciogliere i vincoli della civil comunanza. Però la legge, che il vieta, è sommamente saggia, e benefica. Tanto è lungi, ch' ella sia irragionevole, crudele, dannosa, quale parve al Bentham.

Nella dimostrazione dei diritti paterni, noi cogliamo cagione di ragionare della educazione

fanciullesca, la quale è di tre maniere, cristiana, morale, civile. L'educazione morale, tuttochè meno pregevole della cristiana, è nondimeno grandemente importante, sì perchè è fondata nel vero; sì perchè riguarda tutti, quanti sono, gli uomini, qualunque sia la religione da loro professata; sì finalmente perchè apparecchia la via alla educazione cristiana. La detta educazione morale si vuol cominciarla assai per tempo, quando la volontà del fanciullo, sendo ancora pieghevole, può essere di leggieri volta alla virtù, e le passioni, sendo nate appena, possono essere di leggieri signoreggiate. Nè già si vuol credere col Rousseau, che i fanciulli non discernano l'onesto dal turpe, il giusto dall'ingiusto, se non all'età di dieci anni, e forse anco più tardi. Eglino assai chiaro il discernono troppo prima di questo tempo. E di ciò danno manifesti indizii, non pure nelle azioni serie, ma eziandio nei loro giuochi, e trastulli. Nè parimente si dee stimare col detto filosofo, che i fanciulli siano mal atti ad intendere, che c'è un Dio, che ha fatto questo visibile universo, e lo governa con infinita provvidenza. Essi sanno, che nessuna cosa comincia ad essere da sè medesima, che l'ordine non procede altronde, che dall'intelligenza. Or un savio educatore, che sappia destramente valersi di queste conoscenze, delle quali i fanciulli si trovano essere assai per tempo forniti, onde che siano loro venute, potrà di leggieri insinuar loro nell'animo altresì la detta conoscenza del supremo Signore dell'universo. Quanto al pericolo, in che, per avviso del Rousseau, sarebbe

il fanciullo, di cadere nell' idolatria, o nell'antropomorfismo, egli è questo un vano timore. Il fanciullo sa troppo bene, che il fattore si diversifica dalla fattura, l' artefice dall' opera. Però apprendendo egli Dio qual creatore di tutte le cose, non è possibile, che mai lo confonda con alcuna d' esse.

Meno agevole gli tornerà comprendere, come Dio è puro spirito. Ma un savio educatore potrà farlo capace eziandio di questo vero, sì veramente, che gli faccia opportunamente notare, che in lui medesimo havvi certe cose, al tutto reali, che non hanno figura, nè colore, tali sono i pensieri, tali i desiderii. Nel resto non è necessario, che il fanciullo intenda, come si dimostri la semplicità della natura divina, basta, che la creda su la parola, anche sola, de' suoi genitori, o educatori.

Favellando dei diritti principeschi, ci occorre di dovere esaminare la teoria del patto sociale. Un tal patto è al tutto fittizio. Perocch' esso è fondato in un falso presupposto, cioè che gli uomini, prima di venire alla civil comunanza, vivessero nelle selve, a modo di fiere, liberi da qualsivoglia giogo di soggezione, sciolti da qualsivoglia vincolo d' amicizia, e licenziati di poter fare checchè loro fosse in piacere. Oltre a ciò si vuole osservare, che gli uomini non patteggiano, se non di ciò, che conoscono. Or essi, nella condizione predetta, non poteano avere alcuna conoscenza della civil società. Anche è da notare, ch' eglino, in quello stato, erano privi di qualsivoglia linguaggio. Però è chiaro, che la civil

comunanza non dipende da verun patto reale. Ma è chiaro altresì, ch' ella non dipende da verun patto presunto, sendo al tutto falso, che l'uomo non possa essere in uno stato, che sia giusto, e conforme alla natura umana, se non per suo consenso. Falso, ch' egli, nell' esercizio della ragione, non debba sottostare a veruno. Falso finalmente, ch' egli abbia diritto di fare tutto ciò, che stima potere comechessia servire al conseguimento della sua felicità.

I diritti delle nazioni ci porgono il destro di ragionare del dominio del mare. Sopra che sono da evitare gli estremi. Falso, che tutto, quant' è vasto il mare, sia suggetto a dominio; falso, che nessuna parte del mare possa appartenere in proprio ad alcuna nazione. L'alto mare non può soggiacere alla signoria d' alcun popolo. Perocch'esso serve ad un tempo a tutti i popoli della terra così, come a tutti essi servono l'aria, e la luce. Aggiungete, che la natura volle per esso congiungere i popoli diversi, agevolare il commercio, diffondere la civiltà. Il qual triplice intendimento richiede, che il detto alto mare sia libero. Anche è manifesto, che la natura non patisce d'essere colà signoreggiata. Onde tanto sovente solleva ivi le onde, minacciando di disperdere, e sommergere le navi, che osassero ivi sostare, a fine di porle il giogo. Le parti, che bagnano i lidi, i seni, i canali soggiacciono a dominio, come quelle, ch' hanno tutte le condizioni a ciò richieste, e nominatamente quella del non poter servire ad un tempo a tutte le genti. Anzi pare, che la natura stessa le abbia

date in balia di quelle genti, che signoreggiano i lidi da esse bagnati, sì perchè le tiene a questi congiunte, sì perchè le dette genti non sarebbero a bastanza sicure, dove tali parti di mare fossero libere, o appartenessero ad alcun altro popolo.

Questi doveri, e diritti, dei quali abbiamo qui dato un lieve cenno, sono una parte assai piccola, nè forse la più importante, di quelli, che veniamo considerando, nel decorso di questo lavoro.

PARTE PRIMA

DOVERI

CAPO I

Realtà del Dovere

Dell' ordine — l' ordine ha natura propria — non è al tutto arbitrario — l' uomo conosce l' ordine e se ne compiace — solo l' uomo ha una così fatta notizia e compiacenza — onde avvenga che gli uomini talora discordano nell' apprezzare l' ordine delle cose — della stretta relazione che è tra il bello e l' ordine — il bello ha natura propria — non è al tutto arbitrario — dell'amore del bello — come si spieghi la discordia dei nostri giudizi intorno al bello — della stretta relazione che è tra le idee dell'ordine e del bello, e quella dell' onesto — tutti gli uomini riconoscono nelle azioni umane un onesto e un turpe — con qual regola discernano essi l'uno dall'altro — da quali indizii siano essi aiutati in questo discernimento — del rimorso della coscienza — in che sia fondato il divario che è dall' onesto al turpe — se la falsità delle opinioni e la perversità dei costumi onde certi popoli sono imbevuti punto valga a confondere l'onesto col turpe — con le idee dell' onesto e del turpe si congiunge l' idea del dovere sì positivo di praticar quello e sì negativo di fuggir questo — il dovere positivo è indeterminato in quanto non comprende tutti, quanti esser possono, gli atti onesti, il negativo è determinato in quanto esclude ogni atto che abbia punto di turpitudine.

Il dovere riguarda l' onesto, e il turpe delle nostre azioni. Ondechè, a voler comprendere la realtà del dovere, egli è mestieri por mente alla

realtà dell'onesto, e del turpe. Or l'onesto dimora nell'ordine, e splende di singolar bellezza, il turpe giace nel disordine, e si trova essere bruttato d'abbominevole deformità. Però noi, prima di ricercare, al predetto intendimento, qual sia la natura, e il valore delle idee morali, stimiamo ben fatto dire alcuna cosa delle idee dell'ordine, e del bello, le quali con le morali tanto strettamente si legano.

Egli incontra sovente, che noi veggiamo una moltitudine di cose disposte per forma, che di leggieri noi comprendiamo dovervi essere una ragione, la quale abbia determinato la loro collocazione. Altre per contrario veggiamo essere disposte sì fattamente, che a prima giunta ci avvediamo non esservi della loro collocazione ragione alcuna. Quelle noi le diciamo ordinate, queste disordinate, e confuse. Però l'ordine non è altro, che una ragionevole disposizione di cose, or sia permanenti, o successive. La ragione, che determina la collocazione delle cose fu detta acconciamente regola dell'ordine. S'io disponga molti numeri in modo, che il susseguente superi d'una unità l'antecedente, avrò una serie di numeri ordinata, nella quale il crescimento dei susseguenti costantemente uguale fia la ragione della loro collocazione, e tutto insieme la regola dell'ordine. S'io di nuovo disponga una moltitudine di numeri in guisa, che il susseguente sia doppio, rispetto all'antecedente, avrò parimente una serie di numeri ordinata, nella quale il raddoppiamento dei susseguenti fia la ragione della loro collocazione, e tutto insieme la regola

dell' ordine. Come la regola dell' ordine può essere tratta da diversi principii, così possono essere molti e diversi ordini, eziandio delle medesime cose. Tutti nonpertanto possono essere richiamati a due sommi capi, ciò sono l' ordine fondato in una relazione di quantità, e quello, che è fondato in una relazione di perfezione, al quale si riduce l' ordine dei mezzi, rispetto al fine. Chè i mezzi si presuppongono essere meno perfetti del fine, come quelli, che debbono servire a conseguirlo.

L' ordine ha natura propria. La natura dell'ordine dimora in una relazione comune di molte cose, la quale valga a legarle insieme, e a disporle convenevolmente, ciascuna al proprio luogo. L'ordine, in quanto ha natura propria, non dipende punto dalla volontà, nè dalla intelligenza di chi che sia. Infatti, che una quantità sia maggiore, o minore d' un' altra quantità, che una qualità sia più, o meno perfetta d' un' altra qualità, ciò non dipende punto dall'intendimento, nè dal volere di veruno. Queste così fatte relazioni, come quelle, che sono fondate nei concetti delle cose, si trovano aver luogo tra esse, o vi pensiamo, o non vi pensiamo, o il vogliamo, o no. Nonpertanto l'ordine dipende in più modi dalla volontà dell' essere intelligente; primamente, quanto alla sua effettuazione. Però ch' esso non è mai recato in atto senon per volere del detto essere, or sia che questo operi senza mezzo, o si serva nell' operare di qualche strumento. In secondo luogo l' ordine dipende dall' essere intelligente, quanto

alla regola da seguire. Mercecchè sendo molte, e varie le relazioni, che hanno luogo tra le medesime cose, egli è in nostra mano scegliere, a regola dell'ordine, che vogliamo lor dare, questa relazione, anzi che quella.

L'uomo, sì nell'opere della natura, sì in quelle dell'arte suol riconoscere un ordine, una ragione, la quale regolò la disposizione delle parti, onde sono composte. E di vero noi non possiamo non vedere un cotal ordine nelle facce d'un cristallo, nelle membra d'un animale, nel giro delle stagioni, nelle parti d'un edifizio ben inteso, in un concerto di voci, e di suoni, e in altre sì fatte cose, permanenti o successive. Nè già dee far maraviglia, che un essere intelligente abbia una tal conoscenza. Però ch'esso apprende il vero, il quale dimora in una cotal relazione d'eguaglianza tra la facoltà di conoscere, e le cose conosciute. Or una qual si sia relazione, ov'ella si stenda a molte cose genera l'ordine. Però l'uomo, potendo conoscere il vero, dee potere conoscere altresì l'ordine.

Quindi si scorge, come, tra tutti gli animali, solo l'uomo sia capevole di questa conoscenza. A poter conoscere l'ordine, si richiede la facoltà di conoscere il vero. Or tra tutti gli animali solo l'uomo si trova essere fornito di questa facoltà. L'animo del bruto, sendo meramente sensitivo, non è atto ad apprendere, se non le cose suggette ai sensi. Ora il vero, come quello, che giace in una relazione di due, o più cose, si sottrae al tutto dai sensi. Chè certo nessuno, s'egli non

sia cieco dell'intelletto, potrà mai darsi a credere, che le relazioni, onde le cose sono quasi come insieme legate, abbiano corpo, e figura, e colore, ed altre tali qualità. Il che si vuole intendere non pure delle relazioni, che hanno luogo tra le cose insensibili, ma e di quelle, che si trovano essere tra le sensibili. Onde un animo, il quale sia atto a percepire i corpi, non fia però sempre ancor atto a percepire le relazioni, che tra essi corrono. Così un animal bruto vedrà due colonne uguali, senza che però vegga la loro uguaglianza. Adunque come tra tutti gli animali solo l'uomo conosce il vero, forza è concedere, che parimente solo egli conosca l'ordine.

Tutti gli uomini dell'ordine in gran maniera si piacciono. Siano, dice il Gerdil (Discours Philos. sur l'homme. VI.), due capanne, delle quali l'una nel mezzo della facciata abbia la porta, e ai lati d'essa, ad uguali distanze, e ad una medesima altezza, due finestre uguali; l'altra abbia in una parte della facciata la porta, e nell'altra parte, a distanze ineguali, e ad ineguali altezze, due finestre di diversa forma, e grandezza; quanti s'abbatteranno a vedere le dette capanne, tutti senza fallo approveranno la prima, e se ne compiaceranno, tutti disapproveranno la seconda, e ne piglieranno un cotal dispiacere. Chè l'uomo di necessità si compiace di ciò, che approva, e piglia dispiacere di ciò, che disapprova. Or due sono le ragioni precipue, onde gli uomini sono mossi ad approvar l'ordine, e a compiacersene. La prima dimora nella special convenienza, e quasi come

consonanza, la qual è tra l'ordine, e l'animo umano. Chè come all'orecchio una voce soave, e all'occhio una luce temperata, così all'umana ragione ottimamente si confà l'ordine. Onde appena esso ci occorre, e noi l'approviamo, e ce ne piacciamo, prima eziandio di por mente ai vantaggi, che ce ne vengono. Nei quali vantaggi sta l'altra ragione del gran piacere, che noi pigliamo dell'ordine. Mercecchè l'ordine amplifica la nostra conoscenza. Però ch'esso, riducendo la varietà all'unità, fa sì, che noi possiamo apprendere molte cose ad un tempo, e vederne le somiglianze, e le dissomiglianze ad uno sguardo. Oltre a ciò l'ordine agevola il conseguimento del fine, al quale operando miriamo. Essendochè i mezzi per noi scelti tornano tanto più efficaci, quanto son meglio disposti, e contemperati insieme sì fattamente, che l'uno non sia d'impedimento all'altro, anzi s'aiutino a vicenda. Ondechè sendo l'ordine all'uomo tanto confacevole, e profittevole, non è maraviglia, che tanto altresì vadagli a grado, e siagli in pregio. Quindi si pare il gran divario, che è dall'uomo, al bruto. Solo l'uomo prende diletto dell'ordine. L'animal bruto vede le cose ordinate, ma non sa la ragione del loro ordinamento. E di vero fu egli mai visto un bruto ammirare la disposizione dei libri in una biblioteca, delle colonne in un porticato, delle ruote in un orologio? Havvi egli è vero dei bruti, i quali fanno certi lavori regolarissimi, e al tutto maravigliosi. Ma in così fatte opere, essi seguitano l'istinto della natura, e lo perchè non sanno. Onde veggiamo, che, tutti cotesti ani-

mati strumenti della natura, in breve, senza l'altrui magistero, toccano il sommo dell'arte loro, nè mai si dipartono punto dalla regola loro prefissa. Egli incontra sovente, che una medesima opera, della mente o della mano, ad altri paia ben intesa, e però degna di lode, ad altri mal condotta, e però degna di biasimo. Diremo noi per questo, che gli uomini non abbiano tutti una medesima idea dell'ordine; o ch'altri siano da natura portati ad amarlo, altri ad odiarlo? No per certo; chè questa discordanza di pareri procede altronde. Essa procede talora da scarsezza d'intendimento. Perocchè l'ordine delle cose alcuna volta è tale, che non è da tutti il comprenderlo. Ora gli uomini non sono usi d'approvare, se non ciò, che s'avvisano esser degno d'approvazione. Onde non è maraviglia, che certi de' meno veggenti siano talvolta rattenuti dal lodare, o forse ancora condotti a biasimare alcun'opera dell'arte, o della natura, tuttochè eccellente, e degnissima di commendazione. La detta discordanza dei giudizii umani, intorno all'ordine, talora procede per così dire da abbondanza d'intendimento. Egli è noto, che le cose medesime possono essere variamente disposte. Tra i quali ordinamenti possibili ad effettuare, havvene certi, che sono migliori degli altri, e di tutti l'ottimo è riputato quello, che con la massima simplicità congiunge la massima efficacia, cioè che col menomo numero di mezzi, ottiene il fine inteso, nel modo il più agevole, il più certo, il più perfetto. Or un intelletto perspicace, abbattendosi a vedere un ordinamento

di cose meno perfetto, corre subito col pensiero ad un altro ordinamento più perfetto, del quale erano esse capevoli, e, rispetto a questo, dispregia quello. Ma però mai non fia, che un intelletto sano abbia in dispregio l' ordine risguardato inverso di sè medesimo, o che all' ordine antiponga il disordine. Adunque dalla dissonanza dei giudizii umani intorno all' opere ben intese, e ben condotte, mal si raccoglie, che gli uomini non abbiano dell' ordine una medesima idea, o ch' altri l' abbiano in amore, altri in odio.

Con l' ordine ha parentela strettissima il bello. Perocchè questo è fondato in quello. Poniam mente all' iride; dove potremo noi trovare uno spettacolo, il quale sia più bello, e più giocondo di questo? Or tanta bellezza, e giocondità di questa gentil meteora procede dalla sua forma arcata, e segnatamente dallo scompartimento dei colori diversi, onde il sole, scomponendo il suo candido raggio, dipinge il lembo della nuvola opposta. La bellezza del volto umano dimora principalmente nella convenevol misura, e disposizione delle parti, ond' è composto. Aggiungete ch' egli è immagine dell' anima, la quale in esso, e massimamente negli occhi traluce, e lampeggia. Anche in un lavoro di letteratura non è mai bellezza senz' ordine. Chè, secondo l' avviso del venosino, un componimento letterario, legato a metro, o sciolto, non avrà mai bellezza, ove non abbia simplicità, e unità. D' altra parte esso aver dee altresì gran varietà di pensieri, d' immagini, di sentimenti; oltre a ciò voci proprie, accoppiamenti di voci

leggiadri al possibile, stile addatto alla materia. Di che nasce una successione di suoni, un accordo, una musica, che ti molce gli orecchi, e t'inebria l'anima di grata maraviglia. Or qui appunto giace l'ordine, dico nella varietà ridotta all'unità.

Se la bellezza non è mai scompagnata dall'ordine, ond'è, che certe cose ci paiono bellissime, e sommamente ci piacciono, tuttochè siano irregolari, e stranamente disordinate? Un verde prato tutto rivestito di fiori di color mille, e di mille forme diverse, sboccati quai prima, e quai poscia, e posti qua e là, quasi come a caso. Un cielo sereno seminato di stelle, quali più, quali meno grandi, quali più, quali meno lucenti, dove ammucchiate, e fitte, dove rade, e disperse; questi ed altri somiglianti obbietti hanno somma bellezza, senza alcun vestigio d'ordine. Rispondo, quanto al prato, ch'esso non è al tutto privo di qualsivoglia ordinamento. Quei tanti colori svariati vie maggiormente spiccano in campo verde, e tra loro maravigliosamente s'accordano. Oltre a ciò nel florido prato non è cosa, la quale non abbia da sè una particolar bellezza. Onde non è maraviglia, ch'eziandio tutte insieme diano di sè una cosi bella vista. Infine si vuole avvertire, che l'animo nostro naturalmente si diletta d'un obbietto molteplice, e vario, intorno al quale possa esercitare la sua virtù conoscitiva, senza fatica. Or tale appunto si è il prato in primavera. Il cielo stellato è anzi sublime, che bello, come quello, che ha dell'infinito, sì per l'ampiezza del giro, sì per la moltitudine delle stelle. Senza che lo stupendo

spettacolo di tanti astri, ond'è distinto, e quasi come trapunto, il fondo azzurro della volta celeste, ad un animo stanco, e vago di quiete, qual è il nostro in tempo di notte, ottimamente si confà, e però torna dilettevolissimo. Nel resto, come noi per una cotale estensione di significato, sogliamo appellar sano il colore, il quale della sanità non altro ha, che il poterne essere indizio, così possiamo dir bello non pure il colore, ma qualunque altra cosa, la quale abbia di bellezza alcuno, per quantunque tenue, vestigio.

L'ordine è forma intrinseca, fondamento, e quasi come primo grado del bello. Nonpertanto, come noi siamo usi di misurare il valore delle cose dagli effetti, non diciam bello, se non quell'ordine particolare, il quale, serbando un'impronta più profonda, e distinta della intelligenza ordinatrice, si trova essere atto ad eccitare nell'animo nostro un sentimento gradevole di maraviglia. Un detto arguto, il quale, d'una maniera chiara, e recisa, noti alcuna relazione, comunemente inosservata, tra cose assai disparate; un fatto generoso, il quale adempia, non pure i precetti, ma, per così dire, ancora i consigli della ragione, sommamente ci dilettano, e sono appellati belli. E per parlare di cose corporee, in un palagio, a cagion d'esempio, nel quale siano insieme accoppiati l'ordine dei mezzi, rispetto al fine, che nel palagio è la convenevole abitazione, e l'ordine delle parti simili, e corrispondenti, che chiamasi simmetria; massimamente ove ogni parte abbia il lume, e il colore, che più le si confà; noi senza fallo avremo

il bello, e l'animo nostro ne fia riempiuto d'una gioconda maraviglia. Senonchè, intorno alle cose materiali, si vuole avvertire, che la bellezza, onde risplendono, appartiene non tanto ad esse medesime, quanto alle idee, per le quali sono rappresentate. E di vero la natura del bello dimora nella unità sposata alla varietà. Or le cose materiali non hanno altra unità, fuor solamente quella, non reale, che dicesi unità d'aggregazione. Dove per contrario le idee, eziandio quelle, che ci rappresentano cose corporee, hanno l'unità d'indivisibilità. Però le cose corporee sono dette belle, in riguardo all'essere intelligibile, e ideale, che si trovano avere nell'intelletto divino, o umano, che le contempla.

Quindi però non avete a raccogliere, che il bello abbia luogo soltanto nella opinion nostra, non nelle cose. Mercecchè in primo luogo le cose spirituali, come quelle, che hanno vera unità congiunta con una cotal varietà, sono al tutto capevoli di bellezza reale. Tal è l'animo umano, tal è Dio medesimo uno e trino, supremo tipo d'ogni bello. In secondo luogo anche le cose materiali, or sia naturali, o artifiziose, hanno una cotal somiglianza con l'idea esemplare, secondo la quale furono formate. Le prime si riferiscono naturalmente all'idea, la qual è in Dio, che le creò; le seconde si riferiscono immediatamente all'idea, la qual era nell'artefice, che le fabbricò. Troppo male adunque s'appongono coloro, che non riconoscendo nel bello veruna realtà, s'avvisano esser bello tutto ciò, che piace. Questi cotali

pigliano l'effetto per la cagione. Senzachè non s'avveggono, che un tal effetto procede altresì da cose, le quali non hanno in sè ragione alcuna di bello. Piace al gusto un liquore spiritoso, all'odorato la fragranza del muschio, al tatto la morbidezza delle piume; nè già per questo abbiamo noi siffatte cose per belle, sì le abbiamo per buone. E ragionevolmente; mercecchè le cose sottoposte ai detti tre sensi, ci piacciono solo in quanto le troviamo essere a noi convenienti. Laddove le cose veracemente belle, or sia che le apprendiamo per mezzo della vista, o dell'udito, ci piacciono in quanto le troviamo essere convenienti, e concordi, le une con le altre. Onde si vede, come a conoscere la bellezza delle cose sensibili non debbano poter servire, se non soli questi due sensi, dico la vista, e l'udito. Nel resto il diletto, qualunque sia la fonte, onde rampolla, non potrà mai dirsi cagione della bellezza. Però noi non diciamo: la tal cosa è bella, perchè ci piace; ma per converso ella ci piace, perchè è bella. Havvi, egli è vero, degli uomini, i quali abbattendosi a vedere alcuna dipintura, o statua, ovvero sentendo leggere alcun letterario componimento, per una cotal modestia, finta o vera, attestano, che quella tal opera loro piace, senz'altro aggiungere. Con che non vogliono essi già dire, che in essa non sia verun pregio reale, nel quale si fondi il piacere, che ne pigliano. Ma parlano con tal riserbo, perchè non presumono, che il loro giudizio debba servire altrui di regola. Nel rimanente eglino avrebbono a caro, che alcun buono intenditore, accennando

i pregi reali del lavoro per loro approvato, mostrasse quanto ragionevole sia la loro approvazione. Dove per contrario arrossirebbono, s' altri discoprendo nell'opera parecchi notevoli difetti, facesse vedere, che il piacersene è al tutto irragionevole. Tanto è vero, che il pregio intrinseco è ragione del diletto, non questo di quello. Ma dirà forse taluno: il bello artifizioso, come quello, che procede dall' arte umana, forza è, che dipenda dal libero volere dell' artista. Rispondo, che questo bello medesimo non è del tutto arbitrario. Perocchè anch' esso dee avere pur sempre, a forma intrinseca, la varietà ridotta all' unità, e di vantaggio una convenevole misura delle parti, e una cotal luce, e chiarezza, visibile o intellettuale, sicchè porti in fronte, quasi come scolpita, una più profonda, e distinta impronta della ragione. Vero è nonpertanto, che molto è tuttavia lasciato in arbitrio nostro, non però tanto, che ci sia lecito, trapassare i confini segnati dall' idea esemplare del bello, la quale non è punto suggetta a cangiamento.

Tuttochè il bello dimori nella convenienza, che le cose hanno tra loro, nondimeno esso si conviene altresì in particolar modo con la natura dell' animo nostro. Quindi procede la naturale inclinazione, onde gli uomini sono portati ad amare le cose belle. Tutti gli uomini amano il bello, sì veramente, che lo conoscano. Le cose, che si convengono con l' appetito inferiore, e col senso, noi le amiamo, pure per sì fatta convenienza, e per lo diletto, che ne cogliamo. Ma quelle, che

si convengono con l'appetito superiore, e con la ragione, noi non possiamo amarle, se non le conosciamo in sè medesime. Or tale si è il bello, vuoi spirituale, vuoi sensibile, il quale non veramente col senso, nè con la concupiscenza, ma sì con la ragione, e con la retta volontà maravigliosamente s'accorda. Però la conoscenza delle cose belle, di necessità precede alla compiacenza. Havvi certe ragioni di bello, le quali non possono esser comprese, se non dagli intelletti più che mezzanamente acuti, e perspicaci. Tali sono le bellezze spirituali. Per contrario il bello sensibile, tuttochè sia propriamente anch'esso obbietto dell'intelligenza, è dal comun degli uomini appreso assai di leggieri, con l'aiuto degli occhi, e degli orecchi. Or ad un qual si sia uomo, per quantunque rozzo, ed incolto, fate vedere una bella dipintura, o statua, o veramente fate udire una bella musica. Voi, senza fallo, il vedrete da prima con attenzione inusata por mente a ciò, che gli avete dato a mirare, o ad ascoltare, e incontanente comporre ad ilarità la faccia, e lampeggiare negli occhi, dando per tal modo a vedere la gioia interiore, onde si sente inondare il petto, e inebriare. Egli è poi malagevole a dire, quanto possente sia l'amore del bello sul cuore umano. Vedete un ingenuo giovanetto, il quale per tempo sia stato preso alle attrattive del bello letterario. Egli è sempre con gli occhi, e con tutta l'anima sui libri, che più degli altri ne abbondano. Le ore gli sono istanti. Per essi dimentica il cibo; ad essi dona buona parte del sonno necessario.

Degli tratti più splendidi, che gli vengon veduti, ei fa conserva, e tesoro nella memoria, e a quando a quando gli vien declamando, or sia con gli amici, o solitario, studiandosi di proferire acconciamente le parole, e accompagnare con gesto decente i sentimenti per esse espressi. E or che non fa egli per venir in possesso di quel bello, ond'è tanto acceso? Rinuncia di buon grado a non pochi trastulli, e passatempi, eziandio leciti; intende a studì faticosi, eziandio con pregiudizio della sanità; considera attentamente le opere della natura, e quelle dell' arte umana; pone mente ai costumi degli uomini; nota i movimenti del proprio cuore; mette mano al comporre, or sia legato a metro, oppur sciolto; da prima egli viene calcando gli altrui vestigi; appresso, sentendosi alquanto cresciute le ale dell' ingegno, dispiega il volo, per vie non tocche, finchè dopo aver vinta la dura prova, con indicibil gioia s' avvede di poter con le proprie forze incarnare, e colorire il disegno di quel bello, che lunghi anni andò sospirando, e vagheggiando nei lavori altrui. Infine l'amore del bello, dove sia puro, e ordinato, ingentilisce, e nobilita gli animi nostri. La beltà non pure delle cose spirituali, ma e delle sensibili, come quella, che dimora principalmente nell'ordine, ha natura spirituale, e però, quando sia senza disordine amata, leva il cuor nostro sopra la sfera degli obbietti terreni, e lo sveste d'ogni bassa affezione. Oltre a ciò le bellezze particolari, onde rifulgono le cose create, sono quasi come altrettanti raggi della bellezza increata. Però, chi sappia farne la

debita stima, esse ci possono essere scala al Creatore. Nel vero, per non dipartirci dall' esempio pur dianzi addotto, un giovanetto, il quale dia studiosa opera al coltivamento delle umane lettere, fia senza fallo in breve alzato a gran nobiltà di pensare, e condotto a molta gentilezza di costumi, e di modi. Mercecchè tra per l' assidua lettura dei migliori scrittori, e per l' attenta contemplazione del bello, sì naturale, e sì artifizioso, egli si viene adornando la fantasia di leggiadre immagini, e pascendo l'intelletto di sane dottrine, e riempiendo la memoria di fatti egregi. Laonde a poco a poco, senza quasi addarsene, egli s'avvezza a pensar nobilmente, e tutto insieme ad operare generosamente, e usar gentilmente con chi che sia. Questi sono i frutti dell' amore del bello, sì veramente, ch' egli non si volga ad obbietti indegni, che non trasmodi apprezzando quelli, che ne son degni, oltre il loro merito.

Cotanta essendo la possanza, che il bello esercita sul cuore dell' uomo, forza è ch' esso abbia pur qualche realtà. Chè non può essere, che un mero parto dell' umano capriccio faccia tanti, e così buoni effetti. Senonchè la discordanza dei giudizî umani, intorno alla bellezza delle cose è cagione, che non pochi, eziandio tra quelli, che non sono al tutto sforniti d' acume intellettuale, abbianla per un' amabile illusione. I quali filosofi, se avessero posto mente alle varie cagioni della detta discordanza, mai non sarebbono venuti in così strana sentenza. Perchè tutti quanti gli uomini si potessero accordare nei giudizî, che

riguardano il bello, egli saria mestieri, che tutti parimente fossero al medesimo grado d'intendimento, e liberi ad un modo da qualsivoglia pregiudizio, su questo particolare. Or ciò, come in qualunque altra materia, così massimamente in questa, non può aver luogo, tra perchè il bello è non di rado assai malagevole a conoscere, e perchè nelle cose corporee non si può conoscerlo a pieno, senza una gran finezza di vista, e d'udito. Non è impresa dal qual si sia intelletto discernere, a cagion d'esempio, il bello, in fatto di letteratura. A poter comprendere il bello letterario, egli è mestieri conoscere la natura del subbietto tolto a trattare, aver notizia della lingua, in che fu espresso, vedere se l'autore ha saputo svolgerlo acconciamente, rispetto al fine inteso; se ha saputo toccarne le circostanze più rilevanti; ricercare i pregi dello stile sì fattamente, da non incappare nei difetti a quelli vicini; se ha saputo essere chiaro, senza essere verboso; conciso senza essere oscuro; vigoroso senza esser aspro; sublime all'uopo, senza dar nel turgido; urbano senza dar nel triviale; grazioso senza leziosaggine; ornato, ma non azzimato; in somma, se ha saputo dare ad ogni concetto, il luogo, e il lume, che se gli conveniva. A scorgere il bello, nelle arti del disegno, egli è, a così dir, necessario recarsi il compasso negli occhi, per accertare la proporzione delle parti, onde l'opera è composta. A sentirlo nella musica, fa d'uopo avere un cotal criterio negli orecchi, per apprezzare debitamente la consonanza dei toni. Or chi non vede, come in

tutti i tempi, e paesi, moltissimi esser debbano coloro, i quali sono privi di questi aiuti di natura, e d'arte, e per conseguente inetti a discoprire, e a gustare nelle cose quel bello, ch'altri agevolmente discoprono, e gustano profondamente? Quindi procede in gran parte il sì gran dissentir degli uomini, su questo particolare. Oltre l'ignoranza, hanno in ciò gran parte altresì la leggerezza, e la passione. Il comun degli uomini troppo è corrivo in dar giudizio del pregio di che che sia. Un raggio, per quantunque pallido, di bellezza, il qual esca, o paia uscire da una tal cosa, o persona, gli abbarbaglia, e gli muove ad averla per bella. Anche l'amor proprio mette loro le traveggole agli occhi sicchè non mirino le sconcezze, onde una tal cosa, o persona è deformata, e guasta. Un giovine autore d'ordinario ha per bellissimo un qualsivoglia parto della sua mente. Non ostante il giudizio contrario dei dotti, non ostante la disapprovazione universale, egli persiste imperturbabile ad avere il suo libro per un capo d'opera. Una madre amorevole non può patire, che la sua figliuola detta sia brutta. Tutti generalmente amiamo, e teniamo in pregio le cose, e le usanze del nostro paese sopra quelle del paese altrui. Or queste sono le precipue cagioni del sì gran dissentire degli uomini, in fatto di bellezza. Ondechè sarebbe follia volere per questo richiamarne in dubbio la realtà.

Con queste considerazioni, intorno all'ordine, e al bello, abbiamo inteso d'aprirci la via a ragionare dell'onesto. L'onesto dimora nell'ordine

delle azioni umane. Le azioni eziandio d'uno stesso uomo hanno grandissima varietà. Altre sono interiori, altre esteriori, certe non escono dell'operante, certe si stendono ad altrui. Oltre a ciò la materia, nella quale si versano, è sommamente varia, vario lo scopo a cui mirano, vario l'effetto, che partoriscono. Nonpertanto, ov'esse siano governate dalla norma del convenevole, avranno somma unità, e saranno per conseguente ordinatissime. Or appunto in quest' ordine è riposto l'onesto. Anche assai di frequente l'onesto risplende di singolare bellezza. Ponete mente al contegno dell' uomo virtuoso. In lui voi non potete notare alcuna sconvenevolezza, e per così dire, dissonanza. Con i dettati della ragione in lui perfettamente consuonano gli affetti del cuore; con i pensieri i detti, con i detti i fatti; il giorno d' oggi, con quello d' ieri, ciascuna parte della sua vita con tutte l' altre. Una sì fatta maniera di vivere è al tutto ragionevole. In essa non è cosa, che pienamente non si comprenda, chi voglia attentamente disaminarla. L'operare esteriore si cangia, secondo che si cangiano le circostanze, ma le massime pratiche sono maisempre le medesime. Che che imprenda a fare, voi potete scorgere di leggieri, che all' utile egli mette innanzi il retto, al bene privato il comune, a qualsivoglia speranza, e timore degli uomini, l' onore di Dio. In breve il contegno dell' uomo veracemente virtuoso è in ogni sua parte misurato, e splendido. Or appunto nella convenevole misura delle parti di che che sia, e in un cotale splendore, che le illumini, e le colori, dimora la bellezza.

Tutti gli uomini s' accordano in avere per commendevoli certe azioni, e per vituperevoli certe altre. Commendan eglino, a cagion d'esempio, la religione, la pietà figliale, l' osservanza delle leggi, la giustizia, la gratitudine, la moderazione, vituperano l'empietà, il disprezzo dell'autorità paterna, il trapassamento delle leggi, l' ingiustizia, l' ingratitudine, la sfrenatezza. Nè già lodano essi quelle azioni, in quanto utili, ma le hanno per buone, independentemente dall' utilità, che d' ordinario ce ne viene; nè biasimano queste, in quanto dannose, ma le hanno per ree independentemente dal danno, che d' ordinario ne procede. E di vero, sia un uomo, il quale a suo potere si studî, e s' affatichi d' essere altrui giovevole, senza verun riguardo al proprio vantaggio, tutti gli altri senza fallo il commenderanno, pure per la buona volontà, ancorchè non gli venga fatto di recar loro alcun profitto; anzi ancorchè mentre mira a giovare, riesca in effetto a nuocere. Similmente sia un uomo, il quale a suo potere si studî, e s'affatichi d' essere altrui pregiudicievole, eziandio a proprio costo, tutti gli altri senza fallo il biasimeranno, pure per la mala volontà, ancorchè non gli venga fatto di recar loro alcun pregiudizio; anzi ancorchè, mentre mira a nuocere riesca in effetto a giovare. Questo si è il sentire del genere umano intorno al merito delle azioni libere. Di che ciascun uomo ha in sè medesimo una prova irrefragabile. Chè non è alcuno, il quale in questo particolare senta punto altramente. Un'altra non meno splendida prova di quel-

l'universal sentimento noi l'abbiamo dal linguaggio proprio di ciascun popolo. Mercecchè in qualsivoglia linguaggio si contengono le opinioni, i sentimenti, le tradizioni, la storia intera del popolo, che lo parla. Onde intorno a ciascuno di questi capi, tu avrai dal linguaggio una chiara, e piena risposta, sì veramente, che sappi acconciamente interrogarlo. Or qualsivoglia idioma, a dinotare la bontà, e reità delle umane azioni, ha due ragioni di voci. Altre servono a dinotarle come profittevoli, o pregiudizievoli; altre come rette, o torte. E come dal frutto si conosce la natura dell'albero, havvi parimente due ragioni di voci a significare la bontà, o reità dell'operante; altre servono ad esprimerne l'accortezza, o la stupidezza, la robustezza o la fiacchezza; altre la giustizia o l'ingiustizia, la virtù o il vizio. Però è manifesto, che tutti quanti i popoli, nell'uomo, e nelle azioni umane, oltre la bontà, o reità, la quale procede dalla natura, riconoscono altresì una bontà, o reità, la quale procede dal libero volere.

A potere discernere l'onesto dal turpe, l'uomo ebbe dalla natura una regola non fallevole, sì veramente, ch'ei sappia opportunamente adoperarla. Cotesta regola è la verità, obbietto proprio dell'umano intendimento. Al che intendere, si vuole avvertire, che sono due maniere di vero; altro è specolativo, altro pratico. Il primo si ferma nella considerazione delle cose, e della loro natura, il secondo mira all'azione. Egli è un vero di specolazione, che tra due punti la via più corta, è

la linea retta. Egli è un vero di pratica, che a misurare la distanza, la qual corre dall'un punto all'altro, si dee far uso della linea retta. Il qual vero pratico manifestamente si deriva dall'altro specolativo. Chè appunto per questo, nel misurare la distanza, che corre tra due punti, tu dei far uso della retta linea, perch'essa ti segna la via più corta. Però le pratiche verità non sono meno certe, nè meno chiare delle specolative, dalle quali discendono. Ora il vero pratico, come quello, che si fonda nel vero specolativo, è norma non fallevole dell'umano operare. Nè già tutti i veri pratici sono a noi regole morali, cioè dire atte a discernere nelle azioni umane il turpe dall'onesto; ma tali son quelli, che procedono dai veri specolativi affermanti alcuna delle relazioni naturali, onde l'uomo è legato con le nature intelligenti, quali sono Iddio, egli medesimo, gli altri uomini. « L'uomo è socievole; » ella è questa una verità di specolazione, la quale afferma una relazione naturale, onde ciascun uomo è legato con i suoi simili. « Nell'usare con gli altri, tu dei antiporre ciò, che tende a stringere i vincoli della civil comunanza, a ciò, che tende a romperli. » Ella è questa una verità di pratica, la quale serve di fondamento alle virtù della giustizia, e della beneficenza. Questa dunque si è la norma, con che gli uomini discernono l'onesto dal turpe, dico la verità pratica fondata nella verità specolativa, affermante alcuna delle naturali relazioni, proprie delle nature intelligenti. E di vero le azioni conformi a così fatta regola sono in particolar modo rette, dicevoli all'uomo,

e in sè buone. Sono rette, perchè informate dalla verità, supremo principio d'ogni moral rettitudine; sono dicevoli all'uomo, perchè governate dalla conoscenza del vero, della quale tra tutti gli animali, solo l'uomo è capevole; sono in sè buone, perchè tendono al benessere dell'umana famiglia. Onde si comprende il detto sapientissimo d'un antico filosofo, (Aristotele) che ciò, che è vero, o falso nell'intelletto, viene ad essere buono, o reo nella volontà; e l'altro d'un moderno, (Bacone da Verulammio) che la verità è quasi come il sigillo, onde nelle nostre azioni imprimesi la bontà.

A fare il detto discernimento dell'onesto, e del turpe noi siamo aiutati non pure dalla conoscenza del vero, ma eziandio dal sentimento. Perocchè le nostre azioni sono accompagnate da un cotal sentimento al tutto spirituale di compiacenza, o di dispiacenza, secondo che si trovano essere buone, o ree, non altramente che l'uso di certe cose materiali è accompagnato da un cotal piacere, o dolore sensibile, secondo che si trova essere giovevole, o nocevole al benessere del nostro corpo. Nel quale ordinamento maravigliosamente risplende la sapienza del supremo rettore dell'universo. Chè la via della conoscenza al comun degli uomini, non è tanto spedita, nè tanto corta, quanto quella del sentimento. Quindi si pare altresì, come l'idea della convenienza, o discrepanza delle nostre azioni, rispetto all'ordine delle nostre naturali relazioni, è tutt'altra cosa, dal sentimento di soddisfazione, o d'inquietezza, onde sono accompagnate. La detta idea è una, immutabile,

chiara, distinta, in tutti quanti gli uomini, si veramente, ch'essi vi pongano mente. Laddove il sentimento di compiacenza, o dispiacenza, come quello, che dimora in un' affezione dell' animo nostro, in altri è più, in altri meno vivo, ed intenso. Anzi incontra talvolta, a cagione della passione, o della rea abitudine, ch' egli sia rintuzzato, e per poco mortificato, e spento. Havvi de' filosofi, i quali veggendo, come gli uomini hanno talora in orrore certe azioni non punto ree, s'avvisano, che quel sentimento, onde tutti abborriamo da quelle, che sono veracemente ree, debba procedere, non dalla natura, ma dall' educazione domestica, o civile. A sgannare costoro, basti avvertire, che l' educazione già non ci mette in cuore novelle affezioni, e pendenze, anzi volge le affezioni, e pendenze naturali a questo, o a quell'obbietto. Così i legislatori non inserirono già essi, negli animi umani, il desiderio della felicità, nè l'amor della gloria, anzi piegarono questi, ed altri così fatti affetti ai loro intendimenti. E di vero l' educazione per questo ci rende alcuna volta abbominevoli certe azioni, non punto ree, perchè ce le fa credere contrarie al dovere. Adunque essa in noi non crea verun nuovo sentimento, ma solo rivolge il naturale abborrimento, che abbiamo, rispetto alle azioni contrarie al dovere, sopra quelle, che non sono tali.

A discernere il turpe dall' onesto, serve soprattutto quell' amaro sentimento, che fu detto rimorso di coscienza. Egli non è agevole a dire, in che propriamente dimori la natura d'esso. Per

nostro avviso esso si compone di varii affetti sommamente increscevoli. Primamente in esso ha gran parte il pentimento, cioè il dispiacere d'aver fatto un' azione rea, o tralasciato un' azione buona. Non è uomo, il quale, per naturale istinto, non desideri il perfezionamento di sè medesimo, si fisico, e si morale. Però come la colpa riesce a viziarci, e a guastarci, forza è, che l' uom colpevole, abbia un segreto dispiacimento d' averla commessa; pogniamo, ch'egli non abbia ferma volontà di fuggirla. E di vero, egli per fermo se ne sarebbe astenuto, dove avesse sperato di potere ottenere, senz' essa, quel vantaggio, o diletto, che ottenne per essa. Al pentimento s' aggiunge il timore. Tutti gli uomini, massimamente in certi casi straordinarii, sono naturalmente condotti a riconoscere un supremo Signore, il quale con somma sapienza, e rettitudine, governa il mondo. Di che procede, ch'essi abbiano le azioni contrarie all'ordine, non pure per disdicevoli, ma eziandio per vietate. Or il divieto della colpa non è mai senza la minaccia della pena. Quindi lo sgomento, ond' è stretto, e costernato il cuore dell' empio. Tra gli affetti, di che si compone il rimorso, si vuol noverare anche l' orrore. L' animo umano naturalmente rifugge da tutto ciò, ch' è deforme, e mostruoso. Or non è cosa tanto deforme, e mostruosa, quanto la colpa. Però ci raccapricciamo all' udire certi fatti atroci, qual è quello d' un uomo, che si brutti le mani nel sangue de' suoi genitori. Il qual raccapriccio è senza dubbio maggiore pei falli nostri, che non è per gli altrui. Onde ognun

vede, come un uomo carico di delitti debba suo malgrado avere un alto orrore di sè medesimo. Finalmente a compor il rimorso, par ch'entri ancor la vergogna. Chi sa d'avere alcun difetto, or sia di natura, o di virtù, di leggieri s'immagina, che gli altri abbiano a conoscerlo, quando che sia. Di qui nasce la vergogna. Chè l'uomo naturalmente si vergogna di tutto ciò, che tende comunque ad abbassarlo, nell'opinione de'suoi simili. Onde veggiamo, ch'egli arrossa si tosto che gli sia rinfacciato alcun trascorso. Or non è cosa, che tanto abbassi la dignità umana, quanto la colpa; d'altra parte non è possibile, che le scelleraggini, eziandio segretissime, a lungo andare non siano discoperte. Elle sono, per così dire, scritte in fronte all'uomo scellerato. Senzachè il malvagio a quando a quando sorge giudice di sè medesimo, e rimprovera a sè medesimo le proprie tristizie. Però non può fare ch'ei si sottragga interamente allo stimolo della vergogna. Per le quali considerazioni si rende aperto, che il rimorso della coscienza è un cotal sentimento misto di pentimento, di tema, d'orrore, di vergogna. Ma qualunque ne sia la natura, egli è manifesto, che per mezzo d'esso noi possiamo agevolmente discernere l'onesto dal turpe, il lecito dall'illecito. Onde un nobile scrittore (Chateaubriand. Genie du Christianisme. Livre sixième.) a gran ragione dicea: « se il vizio non è altro, che un effetto fisico della struttura del nostro corpo, onde procede lo sgomento, che intorbida i giorni avventurosi dell'uom colpevole? Ond'è, che il rimorso è così terribile, che tu ami

meglio di sommetterti alla povertà, e a tutto il rigore della virtù, che di fare acquisto di ricchezze ingiuste? Come havvi egli una voce nel sangue, una parola nella pietra? La tigre fa in brani la sua preda, e si mette a dormire; l'uomo uccide l'uomo, e non può pigliar sonno. Egli cerca luoghi deserti, e la solitudine tuttavia lo atterrisce; egli s'aggira tra i sepolcri, ed ha tuttavia dei sepolcri paura. Il suo sguardo è torbido, e irrequieto. Nella sala del convito, egli non s'ardisce di fissarlo nella parete, per tema d'abbattersi in note funeree scrittevi sopra. Diresti, che i suoi sensi sono divenuti più fini per tormentarlo. Nel buio della notte egli vede di molti splendori minaccevoli; egli è maisempre infestato dal fetore di corpi esangui, egli gusta l'amarezza del veleno nelle vivande, che di sua propria mano s'apprestò; l'orecchio suo stranamente delicato ode non so qual romore colà, dove tutti gli altri trovano il silenzio; e sotto le vestimenta dell'amico, nello stringerselo al seno, gli pare di sentire un pugnale celato ».

L'onesto non è punto arbitrario, anzi è tale per condizione di sua natura. E di vero l'onesto dimora nella conformità dell'azione volontaria con una verità immutabile. Tali sono le verità, che affermano le naturali relazioni delle cose: « Tra due stessi termini la linea curva è maggiore della retta. » I tre angoli di qualsivoglia triangolo sono uguali a due angoli retti; queste sono verità immutabili, però ch'esse affermano certe relazioni naturali, le quali hanno luogo tra certe quantità.

Nè già si vogliono avere per immutabili solo quelle verità, che riguardano le quantità, ma quelle altresì, che riguardano le qualità delle cose, sì veramente, che si tratti di qualità naturali. Tali, a cagion d'esempio, son queste: l'essere è più stimabile del nulla; un essere più perfetto è più stimabile d'un essere meno perfetto; Iddio è più stimabile dell'uomo. Le quali verità sono senza fallo immutabili non meno dell'altre: però ch'esse affermano certe relazioni naturali, le quali hanno fondamento, nella maggiore, o minor perfezione degli esseri intelligenti. Ora l'onesto dimora appunto nella conformità dell'azione volontaria con alcuna di coteste verità affermanti le naturali relazioni, le quali hanno luogo tra gli esseri d'intelletto, e di libero volere forniti. Onde hassi per atto onesto lo antiporre Dio all'uomo, in quanto esso s'accorda con quel vero, che afferma, Dio essere più stimabile dell'uomo. E come questo vero è al tutto immutabile, forza è, che sia parimente immutabile l'onestà dell'atto, che con esso si conviene. Il medesimo si dee dire del turpe. Perocchè il turpe giace nella discordanza dell'azione volontaria, rispetto ad alcuna di quelle immutabili verità, le quali affermano le naturali relazioni di perfezione, aventi luogo tra gli esseri intelligenti, e liberi. Onde a ragione s'ha per un atto turpe lo antiporre l'uomo a Dio, in quanto esso discorda da quel gran vero, che afferma, Dio essere più stimabile dell'uomo. Però la turpitudine di certe azioni umane è al tutto immutabile così, come l'onestà di certe altre. Ora le qualità immutabili delle cose appar-

tengono alla loro natura. Adunque l' onesto, e il turpe delle nostre azioni non dipendono in conto alcuno dal volere di chi che sia, ma procedono dall'intimo della loro natura, e per conseguente anco il divario, che corre dall'uno all'altro, è al tutto naturale, e necessario.

Egli incontra non di rado, che i principi umani comandino, o vietino certe azioni, le quali prima del comando, o divieto, potevano essere tralasciate, o fatte senza ombra di colpa; laddove dopo non possono. Onde pare, che almeno in questi casi, l'onesto e il turpe dipendano dall'umano arbitrio. Rispondo che il principe, comandando, o vietando alcuna cosa indifferente, pone la condizione, per la quale, un' azione, che prima del comando, o divieto non aveva alcuna speciale conformità, o contrarietà con l'ordine delle relazioni proprie delle nature intelligenti, viene ad essere dopo il comando, o divieto, conforme, o contraria al detto ordine, e per conseguente buona, o cattiva, indipendentemente dall' arbitrio umano. Al che intendere si vuole avvertire, che la moralità non può esser posta nel movimento esteriore delle membra, ma dee dimorare nel consentimento libero della volontà. Or, eziandio nei detti casi, il consentimento libero della volontà si trova essere conforme, o contrario all' ordine delle relazioni naturali, onde sono tra loro legate le nature intelligenti, e per conseguente onesto, o turpe da sè medesimo, independentemente da qualsivoglia comando o divieto. E di vero l' uomo è naturalmente suggetto a Dio, anzi com' egli è socievole,

e la società civile non può sussistere senza un capo, che la regga, e governi, egli è eziandio naturalmente suggetto all'uomo; e però l'ordine delle relazioni naturali richiede, che l'uomo obbedisca primamente a Dio, e secondamente anco all'uomo, che presiede alla civil comunanza, nelle cose, che tornano utili al ben comune. Ondechè dove il principe civile, mirando al ben comune, comandi, o divieti alcun' azione, qualunque ella sia, sì veramente ch'ella non sia di quelle, che sono vietate, o prescritte dalla legge divina, chiunque tra i sudditi consenta ad obbedirgli, o a disobbedirgli, opererà secondo, o contra l'ordine delle naturali relazioni degli esseri intelligenti, e per conseguente il suo consentimento fia di necessità onesto, o turpe da sè medesimo, non per arbitrio di chi che sia.

Egli è noto, e divulgato per le antiche memorie, che certe azioni avute comunemente in orrore, quali sono il furto, l'incesto, l'omicidio, anzi ancora il parricidio, ed altri somiglianti furono nonpertanto riputate lecite, e praticate senza rimorso, presso parecchi popoli eziandio non barbari. Di che pare potersi raccogliere, che l'onestà, e la turpitudine delle nostre azioni procedano anzi dall'opinione degli uomini, che dalla loro propria natura. Rispondo, che la chiara notizia del bene, e del male non toglie in verun modo la podestà d'antiporre questo a quello. Onde quantunque tutti gli uomini conoscano aperto, certe azioni essere da sè oneste, certe altre turpi, pur nondimeno essi possono, quando sia loro in pia-

cere, ripudiare le une, ed eleggere le altre; e come dall' atto soventi volte iterato nasce l'abito, egli avvenne, che certi popoli, a lungo andare, perduto l'uso del bene, s'assuefecero al male. Ora l'assuefazione al male te ne toglie l' orrore, e te lo fa parere, non che scusabile, onesto. Chè l'uomo a comporre la discordia, la quale sorge non di rado tra l' intelletto, e la volontà, in cambio di sommettere la volontà all' intelletto, fa ogni suo potere, a fine di sommettere questo a quella. Ondechè se la volontà sia depravata, fia senza dubbio l' intelletto in breve oscurato, e imbevuto di massime false. A questo modo giungono alcuna volta gli uomini ad avere per onesto il turpe, e per turpe l'onesto, massimamente se non vi pongano mente, e riguardino la cosa da solo un lato. Chè non è cosa tanto deforme, la quale se la si consideri così alla sfuggita, e solo in parte, non paia avere alcuna convenevolezza. Per questa cagione il furto, siccome atto ad assottigliare l' ingegno, e l' incesto siccome atto a stringere i vincoli domestici, e l' omicidio, in quanto può servire a provare il valore guerresco, e il parricidio medesimo, in quanto può giovare a francare la vecchiezza cagionevole, dalle miserie di questa vita, poterono presso certi popoli meno inciviliti essere stimati leciti, e praticati con poco, o nessun rimorso. Ma per ciò stesso si rende aperto, come nei detti popoli non era spenta ogni idea di morale bontà. Però ch' essi non trascorsero ad avere per lecite certe azioni al tutto sconce, se non perchè le riguardarono, sotto un solo rispetto.

E di vero noi percorrendo le antiche, e le moderne istorie, mai non ci abbattiamo ad alcuna gente, la quale abbia tenuto, a cagion d'esempio, il parricidio in conto di buono, e di commendevole inverso di sè medesimo, in qualsivoglia circostanza, per qualsivoglia ragione. Queste poche considerazioni sono di vantaggio a mostrare, che la natural differenza dell'onesto, e del turpe, del giusto, e dell'ingiusto si rimane intera, e apparisce manifesta a chiunque vi ponga mente, nonostante i perversi costumi, onde le nazioni men colte furono d'ogni tempo bruttate, e guaste.

Le idee dell'onesto, e del turpe non sono specolative, anzi sono altamente pratiche, come quelle, che mirano all'operare. E di vero esse ci si fanno innanzi alla mente, non quali immagini da contemplare, ma quali regole da seguitare; dico regole immutabili, e necessarie, come quelle che sono fondate nelle relazioni, e nella natura degli esseri intelligenti, e non si possono trapassare, senza deviare, e traboccare nel baratro della colpa. Or appunto in questa necessità d'operare, o di fallire al conseguimento della perfezione propria dell'essere ragionevole, dimora il dovere. Il quale talora riguarda l'onesto da praticare, e si può dir positivo, talora riguarda il turpe da fuggire, e si può chiamar negativo. Nell'un caso, e nell'altro, esso si trova essere egualmente sacro, e indissolubile. Nonpertanto nella sua parte positiva esso è indeterminato, in quanto non prescrive tutti, quanti esser possono, gli atti onesti; nella negativa è determinato, in quanto divieta qualsivoglia atto, che abbia punto di moral turpitudine.

CAPO II

Fondamento della Moralità Libero Volere

L' umano volere rispetto ai beni e mali finiti è franco da necessità — dottrine di David Hume intorno alla necessità e libertà delle azioni umane — dell'idea di necessità — s'essa altro non sia che l'idea della congiunzione costante degli avvenimenti somiglianti — se nelle azioni umane abbia luogo tanta uniformità quanta si trova essere nelle opere della natura — se si debba fare una medesima ragione delle anomalie, che occorrono nell' operare della natura, e di quelle che occorrono nell' operare dell' uomo — delle induzioni, che riguardano gli effetti naturali, e di quelle che riguardano le azioni umane — della inclinazione degli uomini a riputarsi liberi — del sentimento che abbiamo di non essere necessitati nell' operare — se il detto sentimento valga a provare la nostra libertà — della nozione di libertà — se gli uomini conoscano una libertà opposta alla necessità — dell' idea di cagione — s' essa ci venga dal sentimento interiore dei nostri movimenti volontarii — argomento in contrario di David Hume — risposta — in che si fondi l' imputazione delle azioni — obbiezione che per avviso dello stesso Hume potrebbe farsi alle sue dottrine — quanto male egli la sciolga.

Tutti gli uomini hanno certe azioni per oneste, certe altre per turpi sì fattamente, che per quelle agli autori d' esse dan lode, per queste biasimo. Or questo essi fanno, perchè s' avvisano, che i loro simili, nell'operare, sono al tutto franchi da qual

si sia necessità. Chè dove pensassero altramente, che che vedessero dagli altri farsi, già non li loderebbono, nè li biasimerebbono in conto alcuno. E di vero nessuno commenda l'albero, che produce frutti saporosi, nè vitupera quello, che ne produce d'ingrati al palato. Il quale avviso degli uomini, intorno alla libertà dell'umano operare, come quello, che procede da un intimo sentimento della nostra natura, non può esser fallace, e però dee poter servire a dimostrarci veracemente liberi, e signori delle nostre elezioni. Il medesimo si comprova, per la natura dei beni, che veniamo eleggendo. Essi sono particolari, e finiti. Ondechè si trovano avere maisempre alcun difetto, cioè alcun male. Di che procede, che noi possiamo apprendere ciascuno d'essi, or come tale, che sia da abbracciare, or come tale, che sia da fuggire. Solo il bene perfetto, che è la beatitudine, noi non lo possiamo apprendere, come difettoso. Però l'uomo non può non volerlo, e non cercarlo in tutto ciò, che imprende di fare. Ma quanto agli altri beni, sendo essi mezzi non punto necessari al conseguimento dell'ultimo fine, egli li può eleggere, e ripudiare a suo senno.

Tra quanti, ne' tempi antichi, e moderni impresero di combattere la libertà dell'umano volere, nessuno per avventura entra innanzi a David Hume. Egli su la necessità, e libertà delle nostre azioni a lungo discorre, (Saggio VIII. su la libertà e la necessità.) e tuttochè nol dica aperto, si propone di mostrare, che le nostre azioni sono necessarie, e non punto libere, di quella libertà, la quale s'op-

pone alla necessità. Per giungere con maggior sicurezza a questa meta, tiene una via coperta, tortuosa, lunga. Comincia dicendo, che, a voler finire le dispute, bisogna spiegare il significato delle parole. Dacchè le dispute, per questo appunto sorgono, e durano eterne, perchè i disputanti tra loro non ben s'intendono. Così la controversia, intorno alla libertà delle azioni umane durò più secoli, perchè da prima non si definì il senso delle due voci, sopra le quali essa tutta s'aggira, ciò sono necessità, e libertà. Tutti gli uomini, ignoranti e dotti, furono, se a lui crediamo, sempre concordi, intorno alla cosa, tuttochè discordino nelle parole. Però egli, ad estinguere questa noiosa logomachia, si studia di chiarire la nozione della necessità, deducendola dalle opere della natura. Appresso prende a provare, che nelle azioni umane ha luogo quella stessa necessità, la quale ha luogo negli avvenimenti naturali; che questo si fu in ogni tempo l'avviso di tutti gli uomini, pogniamo ch'essi inchinino a credere, che le azioni umane abbiano più di libertà, che non hanno i naturali avvenimenti. Della qual propensione anche si studia di recare le ragioni. Quanto alla libertà, o si parla di quella, la quale s'oppone soltanto alla forza estrinseca, e però pienamente s'accorda con la necessità, o si parla di quella, la quale s'oppone, non pure alla forza estrinseca, ma eziandio alla necessità. Tutti gli uomini, testimonio David Hume, riconobbero maisempre nelle nostre azioni quella prima maniera di libertà. L'altra, nè la riconobbero, nè la poterono riconoscere, come quella, che

si ridurrebbe ad un effetto senza cagione, al caso, al nulla. Le quali dottrine, intorno alla necessità, e libertà delle nostre azioni, il nostro filosofo mantiene, che non sono punto contrarie alla religione, nè alla buona morale, anzi che sono al tutto necessarie, come quelle, che servono di sostegno all' una, e all' altra. Infine egli tocca alcuna cosa delle obbiezioni, le quali, egli dice, essere derivate dai fonti comunali, e fa le viste di volerle sciogliere, ma nel fatto egli le lascia sussistere intere, e piene, poco sollecito, che possa essergli però apposta la taccia di sofista, e di empio.

Ma consideriamo in particolare le parti di questo discorso di David Hume su la necessità, e libertà delle nostre azioni. Così potremo di leggieri conoscere, s' esso sia punto retto, e concludente. Piglia egli le mosse dal dichiarare la nozione della necessità. Tutte le idee nostre, egli dice, ci vengono dai sensi. Però a voler formarci una giusta idea della necessità, bisogna considerare le opere esteriori della natura corporea. Dacchè tutti s' accordano in averle per necessarie. Ora in che dimora la necessità di cotali opere? Egli è manifesto, ch' essa dimora nell' uniforme, e costante congiungimento degli avvenimenti somiglianti; il quale congiungimento serve di fondamento alle nostre induzioni. Infatti per questo abbiamo noi per necessario il movimento procedente dall' urto d' un corpo, contro un altro non impedito, e innanzi ch' esso avvenga, siamo certi, ch' esso avverrà, perchè veggiamo, che un corpo, quantunque volte urtato sia da un altro, di tratto si muove, se-

condo certe leggi non punto mutabili. Se dall' urtarsi d' un corpo, contro un altro, ora provenisse il movimento, e quando spuntasse un fiore, e quando nascesse un animale, noi non avremo per necessario veruno di questi avvenimenti, nè potremmo in conto alcuno prevederli. Il medesimo si dica di qualunque altro avvenimento naturale. Adunque la necessità delle opere esteriori della natura corporea si riduce a due capi, ciò sono l' uniforme, e costante congiungimento degli avvenimenti somiglianti, e la facoltà di dedurre, con un argomento d' induzione effetti simili, da cagioni simili. Però la nozione della necessità dee comprendere l' uno, e l' altro capo. Tal è, per avviso di David Hume, la natura, e l' origine della idea della necessità.

Noi di buon grado concediamo, che ad avere una giusta idea della necessità, giova soprattutto vedere, ond' essa idea proceda. Anche vogliamo concedere, ch' essa proceda dal senso, cioè che l' animo nostro se la formi, mercè il senso. Ma stimiamo ben fatto d' avvertire, che il senso è doppio, esterno, ed interno. Quello fa, che sentiamo le impressioni dei corpi esteriori, questo fa, che sentiamo le nostre proprie azioni, e passioni. Or l' idea della necessità, non da quello, ma sì da questo ci viene. Noi siamo esseri attuosi, e quando operiamo, noi mercè il senso interno sentiamo le nostre operazioni. Ma non le sentiamo tutte quante ad un modo. Altre sentiamo di farle in maniera, che potremmo non farle. Altre sentiamo di farle in maniera, che non potremmo astenerci dal farle. Or

l'idea della necessità ci viene appunto dal sentimento di quest' ultime. Similmente noi siamo esseri capevoli di piacere, e di dolore, e quando godiamo, o doloriamo, noi mercè il senso interno, sentiamo le nostre affezioni gioconde, o moleste; e sì l'une, sì l'altre, le sentiamo in modo, che ben ci accorgiamo, non essere, in quelle circostanze, in poter nostro, il non provarle. Or l'idea di necessità ci può venire altresì da questo sentimento delle nostre affezioni dilettevoli, o dolorose. E come il dolore è contrario alla natural propensione, a darci l'idea della necessità, fia per avventura più atto il sentimento delle affezioni dolorose, che non è quello delle affezioni dilettevoli, comechè possa essa venirci dall' uno, e dall' altro. Di che si scorge, che la necessità non è altro, che una cotale determinazione, a fare, o patire che che sia, la quale procede altronde, che dall' operante, o paziente medesimo. Però la nozione della necessità non è parimente altro, che la nozione di così fatta determinazione. Secondo la qual nozione, noi ascriviamo la necessità agli esseri corporei, per due ragioni; primo, perchè sono inerti, ed un essere inerte non opera, se non per impulso d'alcuna cagione estrinseca; secondo, perchè nelle stesse circostanze, operano sempre allo stesso modo. Nel resto l'uniformità dell' operare, dalla quale procede il congiungimento degli avvenimenti somiglianti, non è altro, che un segno della necessità, e questo non punto necessario, nè al tutto infallibile; non necessario, perchè la nozione della necessità non ci viene dal detto congiungimento, ma sì dal sen-

timento delle nostre affezioni; non infallibile, perchè non è punto assurdo, che un operante libero operi con una certa uniformità. Tuttavolta il congiungimento degli avvenimenti simili ci porge buon fondamento alla induzione, come quello, che dipende da leggi stabili; stabili dico, non immutabili. Mercecchè per fare una induzione, non si richiede, che la legge fisica, o morale, sopra cui ci fondiamo, non possa ammettere veruna eccezione; basta, ch'ella abbia una certa stabilità. Di qui è che l'induzione non è argomento dimostrativo; tuttochè sia sufficientissimo, a potere prudentemente deliberare, ed operare.

Avendo il nostro filosofo riposta la necessità nella congiunzione degli avvenimenti simili, cioè nell'operare uniforme, mirando pure al suo scopo, si studia di dimostrare, che nelle azioni umane ha luogo tanta conformità, quanta veggiamo aver luogo nelle opere della natura. Gli uomini, egli dice, furono sempre fatti ad un modo, ebbero sempre le stesse propensioni, le stesse passioni, e nelle stesse circostanze operarono sempre della stessa guisa. Se brami conoscere i greci, e i romani dei tempi antichi; pon mente ai francesi, e agli italiani dell'età nostra. La storia, intorno alla natura dell'uomo, e ai motivi del suo operare, nulla ci dice di nuovo. E dove ci mettesse innanzi uomini diversi da quelli, con i quali viviamo, la non si avrebbe per veritiera. Nonpertanto ella ci torna utilissima, perchè ci serve a discoprire le leggi generali, alle quali obbediscono tutti quanti gli uomini nel loro operare. Alla quale scoperta noi possiamo altresì pervenire, mercè

una vita lunga, e condotta tra gli affari, e le vicende del mondo. Or se l' operare umano non fosse uniforme, se dagli stessi motivi non procedessero le stesse azioni, noi cercheremmo indarno le dette leggi. Ben potremmo far tesoro di molti fatti notevoli, disporli ordinatamente, paragonarli tra loro, ma non ci verrebbe mai fatto di scoprire alcuna legge generale, dalla quale dovessero dipendere; come ad un agricoltore non verrebbe mai fatto di scoprire alcuna legge generale, da cui dovesse dipendere il nascere, e il maturare delle biade, se l'influenza, la quale hanno la pioggia, e il sole, nella terra, non fosse uniforme, e regolare. Però è manifesto, che nelle azioni dell' uomo, ha luogo quella medesima uniformità, e regolarità, la quale veggiamo aver luogo nelle opere della natura. Così egli ragiona.

Come la necessità non dimora nell'operar uniforme, tuttochè l' operare umano avesse una certa uniformità, non si dovrebbe però averlo per necessario. Ondechè, a difendere la libertà delle nostre azioni dai sofismi di David Hume, dovrebbero poter bastare le considerazioni poco avanti per noi fatte intorno alla natura della necessità. Nonpertanto egli sarà altresì utile, al medesimo intendimento, mostrare quanto le opere dell' uomo siano altramente uniformi, da quelle della natura. E innanzi tratto è da notare, ch' altro è parlare di tutta l' umana famiglia, o d'alcuna notevole porzione d' essa, altro è parlare dei singoli uomini. Il contegno delle grandi communità, nelle medesime circostanze è sottosopra un medesimo; dove

per contrario il contegno dei singoli uomini, eziandio nelle stesse circostanze, ha gran varietà. E di vero egli incontra sovente, che due uomini nati dai medesimi genitori, cresciuti sotto un medesimo tetto, educati della stessa maniera, facciano una troppo diversa riuscita. Ora la storia ci mette innanzi i popoli interi, con certi pochi uomini, i quali, or sia con la forza, o con l'ingegno, li signoreggiano, e li conducono a loro talento. Di che procede, ch'ella ci serva a trovare certe leggi stabili, onde l'operare degli uomini, tuttochè libero, è governato. Anche l'osservazione degli uomini, e dei loro andamenti, acciocchè ci possa servire a trovare le leggi generali, alle quali soggiace l'operare umano, dee cadere sopra molti. S'essa cade sopra pochi, è fallevole. Di che si scorge, quanto l'opere dell'uomo siano altramente uniformi, da quelle della natura. A discoprire le leggi fisiche, alle quali soggiacciono i vegetabili, e gli animali bruti, nel loro nascere, e crescere, e propagarsi, non è necessario osservare tutta intera una famiglia d'essi; basta por mente ad alcuno, in ciascuna famiglia. Chi conosce la natura d'un ulivo, anche solo, conosce quella di tutti gli ulivi: chi conosce l'indole d'un cavallo, conosce quella di tutti i cavalli appartenenti ad una tal razza. Egli è dunque manifesto, che l'uniformità, la quale ha luogo, nell'operare degli uomini, è tutt'altra da quella, la quale ha luogo, nell'operare degli esseri corporei, e degli animali bruti; quella appartiene alla specie, non all'individuo, questa appartiene ugualmente all'una, e all'altro.

Avvedendosi il nostro filosofo, che nelle azioni umane havvi di molte irregolarità, non le niega, ma sostiene, ch' esse non servono in conto alcuno a dimostrare, che la volontà umana sia punto indifferente, e franca dall' influenza dei motivi. Anche negli effetti naturali, egli dice, havvi di molte irregolarità, nè per questo noi gli abbiamo per meno strettamente congiunti con le loro cagioni. Gl' ignoranti sono usi d' ascrivere la novità dell' effetto alla indeterminazione della cagione; come se alcuna cagione potesse restare di produrre l' effetto suo consueto, senza essere rattenuta da qualche impedimento. Ma i dotti hanno per fermo, che qualsivoglia avvenimento, per quantunque nuovo, e inaspettato, ha la sua cagione, e che tra questa, e quello, havvi sempre un vincolo necessario. Adunque come le irregolarità degli effetti naturali, non fanno, che noi gli abbiamo, per meno necessariamente congiunti, con le loro cagioni, tuttochè queste ci siano non di rado ignote, così le irregolarità delle azioni umane non debbono fare, che noi le abbiamo per meno necessariamente congiunte con i loro motivi, tuttochè questi ci siano non di rado ignoti, e impercettibili.

Qui David Hume paragona le opere irregolari della natura con le opere parimente irregolari dell' uomo, come poco avanti paragonava le opere uniformi dell' una, con le opere uniformi dell'altro; e nell' uno, e nell' altro paragone tacitamente s' appoggia ad una dottrina prediletta, cioè ch'ivi abbiavi necessità, ove havvi congiungimento, mas-

simamente costante, d' effetto e di cagione; e come questo congiungimento ha luogo, non pure nelle opere uniformi, ma eziandio nelle irregolari, sì della natura, e sì dell'uomo, indi conchiude, che la irregolarità dell'operare, per quantunque grande, e strana, non ne dimostra, in conto alcuno, la libertà. Or la detta dottrina è al tutto falsa. Il congiungimento dell' effetto con la cagione, secondo la diversa natura della cagione, talora è necessario, talora è contingente. Se la cagione è inerte, e per conseguente inetta a determinare sè stessa, quali sono gli esseri corporei, il congiungimento, per quantunque raro, sarà necessario. Se la cagione è attuosa, ed atta a determinare sè stessa, qual è l'animo umano, il detto congiungimento, per quantunque frequente sarà contingente. Vero è, che l'animo nostro, sendo ragionevole, per determinarsi ad operare, abbisogna d' alcuna ragion movente, non pertanto in questo stesso dipendere dalle ragioni moventi, testimonio il sentimento interiore, egli mantiene intera la natia sua libertà. Nel resto, come la regolarità degli avvenimenti naturali è troppo maggiore di quella, che ha luogo nelle azioni umane, così la irregolarità di queste supera di gran lunga la irregolarità di quelli. Onde la libertà della volontà nostra, con essere a ciascuno di noi attestata dal senso interiore, è fatta a tutti a sufficienza palese, per la varietà maravigliosa delle nostre opere esteriori.

David Hume, con l' usato intendimento di mostrare, che tutti gli uomini s' avvisano, esservi

tra le azioni umane, e i loro motivi, quella medesima connessione, la qual è tra gli effetti naturali, e le loro cagioni, reca in mezzo le induzioni, di che eglino fan uso nella vita socievole. Un povero artigiano, a cagion d' esempio, suda nella sua officina, e mentre attende a compiere i suoi lavori, fa ragione seco medesimo, che li venderà, ad un prezzo convenevole, e si potrà per questo mezzo procacciare il bisognevole a sostentare sè stesso, e la sua famigliuola. Nella quale aspettazione, tuttochè trattasi di cose dipendenti dalla volontà altrui, egli si riposa sicuro, al tutto, come se si trattasse di cose dipendenti da cagioni naturali. Or ciò non saria possibile, dove il detto artigiano non avesse per fermo, il congiungimento degli avvenimenti essere tanto intimo, e stretto nel primo caso, quanto nel secondo. Nella quale opinione sono gli uomini tanto fermi, che d' ordinario congiungono, in una stessa catena l' induzione delle azioni umane, con quella degli avvenimenti naturali, e passano naturalmente col pensiero dall' un anello all' altro, mostrando di fare di tutti i detti anelli una medesima ragione. Un prigione, a cagion d' esempio, il quale non abbia, nè danaro, nè credito, leggerà l' impossibilità di fuggirsene, sì nel piglio feroce del carceriere, ond' è guardato, sì nella grossezza dei muri, e delle inferriate, ond' è chiuso; egli per avventura amerà meglio di tentare la durezza della pietra, e del ferro, che non quella del cuore umano; e nell' andare al patibolo, gli si schierano suo malgrado innanzi alla fantasia, i soldati

in atto di chiudergli al fuggire ogni via, il carnefice in atto di mettergli la mano nei capegli, la mannaia, che già cala in un attimo, a recidergli il collo, la testa divisa dal busto. La qual catena di pensieri, si compone, per così parlare, in parte d'anelli naturali, in parte d'anelli volontari. Non pertanto egli gli ha tutti per fermi, e saldi ad un modo, come se tutti fossero naturali, e non punto dependenti dall'umano volere. Nella medesima opinione sono fondate tutte le scienze, massimamente pratiche. La storia non avrebbe alcuna autorità, se la conoscenza, la quale abbiamo di certi uomini, sperti delle cose umane, e amici non timidi al vero, non ci servisse di fondamento alla fede, che diamo a certi storici. La politica non avrebbe alcuna certezza, se le leggi, e le forme di governo non avessero una influenza regolare nell'animo degli uomini. La morale non avrebbe alcuna fermezza, se all'indole di ciascun uomo, non s'accordassero i sentimenti, ai sentimenti la condotta della vita. La poesia massimamente drammatica, non avrebbe regole sicure, se il costume dei personaggi non rispondesse alla loro condizione, i detti alle circostanze. Però tutte le azioni della vita socievole, tutte le scienze dipendono dalla detta opinione, la quale s'avvisa, che le azioni umane siano legate ai loro motivi, così strettamente, come gli effetti naturali si trovano esser legati alle loro cagioni.

Quanto qui ragiona il nostro filosofo si riduce a questo, cioè, che gli uomini non pure intorno agli avvenimenti naturali, ma eziandio intorno alle

azioni umane, adoperano l' induzione, e si valgono d' essa, sì a regolare la vita, e sì ancora a stabilire i principii di certe scienze; di che raccoglie, ch' eglino stimano, le azioni umane essere così legate ai loro motivi, come gli avvenimenti naturali sono legati alle loro cagioni. Or noi concediamo di tutto buon grado, che gli uomini applicano l' induzione anche alle azioni umane, ai due detti fini, ma neghiamo al tutto, ch' essi debbano però fare una medesima ragione del congiungimento volontario degli avvenimenti, e del naturale. Gli uomini, negli affari della vita socievole, fanno un uso continuo dell' induzione ad accertarsi, non pure degli avvenimenti, che dipendono dalle forze della natura, ma eziandio di quelli, che dipendono dalla volontà altrui. Alla qual doppia induzione essi s' appoggiano, nelle loro deliberazioni, ed azioni. Nel che per fermo non sono essi punto da riprovare. Conciossiachè, ad operare prudentemente, basti pure una certezza, non al tutto infallibile, anzi ancora una non leggera probabilità. Chè nelle cose umane, una certezza non punto manchevole non può aver luogo. Onde chi non volesse, senza una così fatta certezza, condursi ad operare, mai non vi si condurrebbe. Nel resto essi non cercano punto, se l' induzione sia più fondata, allorch' essa s' aggira intorno agli effetti naturali, o veramente allorch' essa s' aggira, intorno alle azioni umane. Sanno eglino ottimamente, ch' ella nell' un caso, e nell' altro, è bastevole al loro intendimento, che è d' operare prudentemente, e però l' adoperano con sicurtà, ora intorno a quel subbietto,

ora intorno a questo, e quando intorno ad ambedue, secondo il bisogno. Onde non si può dire, ch' essi facciano la medesima ragione del congiungimento degli effetti naturali con le loro cagioni, e di quello delle azioni volontarie con i loro motivi. E per venire agli esempi recati in mezzo dal nostro filosofo, senza fallo l'artigiano è persuaso, che con le sue manifatture si procaccerà il danaro bramato, col danaro, le derrate necessarie al sustentamento di sè, e de' suoi. Egli è parimente persuaso, che il sole alternerà il levarsi, e il tramontare; che le stagioni si succederanno, secondo l'ordine consueto; che le cagioni naturali seguiteranno di produrre gli usati effetti; e dell'una, e dell'altra persuasione saviamente si vale a fornire i suoi negozii. Ma egli non entra in discussioni astruse, e sottili, intorno alla natura, e ai fondamenti proprî di ciascuna. Pertanto dall'uso, ch'egli ne fa, mal si raccoglie, ch'egli non faccia divario da questa, a quella. Similmente l'infelice, che è tratto al supplizio, troppo è certo, che i soldati, ond'è cinto, non lo lascieranno fuggire, il carnefice farà l'uffizio suo, la scure il decapiterà, anzi tanto vivamente nella turbata fantasia, egli se la rappresenta, che gli pare d'averla in sul collo. La qual doppia certezza è di vantaggio, quanto al levargli ogni speranza. Ma, per abbandonarsi alla disperazione, non gli è punto necessario di credere, che gli avvenimenti, i quali dipendono dall'umana volontà, siano in sè medesimi tanto certi, quanto quelli, che dipendono dalle forze naturali. Però da così fatti esempi, mal si deduce, che gli

uomini non mettano alcuna differenza, tra il congiungimento naturale degli avvenimenti, e il volontario. Quanto alle scienze, la loro certezza non dipende, in verun conto, dalla falsa opinione, che ha le azioni umane per necessarie. La certezza della storia potrebbe essere richiamata a quel noto principio, cioè, che tu non puoi gabbare tutti gli altri, e tutti gli altri non si possono accordare in gabbar te. La politica considera i popoli, non gl'individui. Però la sua certezza dipende dalla efficacia, che hanno le buone leggi, rispetto agli interi popoli. La qual' efficacia rispetto al comun degli uomini, non s'oppone punto al libero volere di ciascuno in particolare. La morale si fonda nella differenza, che è dalla virtù al vizio. La qual differenza, tolta la libertà dell' operare, di necessità andrebbe al niente. Finalmente l'estetica, della quale è parte la poesia drammatica, si fonda nelle ragioni ultime del bello, e nella viva espressione del costume umano.

Il nostro filosofo, comechè mantenga, che tutti gli uomini, in ogni tempo, hanno professato tacitamente, sì in ispeculazione, sì in pratica, la dottrina della necessità, rispetto alle azioni volontarie, nondimeno candidamente confessa, ch' eglino ebbero sempre una gran repugnanza, a professarla apertamente, anzi furono d'ordinario forte inclinati, verso l'opinione contraria. Della quale inclinazione, egli stima, potersi addurre questa ragione: noi, dice, nell' operare della natura, per quanto sottilmente il ricerchiamo, non troviamo altro, se non solamente certi avvenimenti stabilmente con-

giunti per forma, che all'apparire dell'uno, entriamo in aspettazione dell'altro. Nonpertanto ci diamo scioccamente a credere, di veder più addentro nei segreti della natura, e di scorgere tra le forze naturali, e i loro effetti, un non so qual vincolo intimo, indissolubile, e come tra le azioni volontarie, e i loro motivi, ci pare di non iscorgere un vincolo così fatto, di leggieri ci persuadiamo, che gli effetti delle forze naturali siano necessarii, le azioni della volontà, libere. Or se noi finissimo di capire, che tutte le nostre conoscenze, intorno all'energia delle forze naturali, si riducono al congiungimento degli avvenimenti, e all'abito di dedurre l'un avvenimento dall'altro, non avremmo la menoma difficoltà nell'accomunare la necessità degli effetti materiali, con le azioni umane. Nessun sincero amatore del vero ricuserà mai di fare questo accomunamento, se già non pensi, che il congiungimento naturale sia più stretto, del volontario. Nel qual caso egli è in dovere di provare l'opinion sua. Vero è, che occorrendo qui due quistioni, si vuol cominciare dalla più semplice, che è quella delle forze naturali della materia. Per questa via saremo fatti capaci, che la necessità dell'operar naturale dimora nello stabile congiungimento degli avvenimenti, e nell'abito dell'inferire l'un avvenimento dall'altro, e veggendo, che queste due circostanze al tutto hanno luogo nell'operare volontario, non faremo divario da questa maniera d'operare, a quella, e vinta ogni repugnanza, di questo subbietto tanto rilevante parleremo siccome sentiamo.

Da queste osservazioni di David Hume, noi possiamo conoscere in parte la scaltrezza, con che egli s'argomenta di fornire il suo intendimento, che è di persuaderci, che la nostra volontà opera maisempre con quella medesima necessità, con la quale operano le forze naturali. Per disporci ad abbracciare di buon grado una tal dottrina, egli mitiga al possibile la necessità dell'operare proprio delle forze naturali. Non veggo, egli dice, perchè abbiate tanta difficoltà a credervi necessitati a prendere questa, o quella deliberazione, a fare questa, o quella azione, appunto come il fuoco è necessitato a bruciare, e l'acqua a bagnare, e il sasso a cadere. In che pensate voi, che dimori questa necessità, la quale hanno le forze naturali, di produrre l'effetto loro proprio? Essa, come abbiamo veduto, non dimora in altro, fuorchè nello stabile congiungimento degli avvenimenti, e nell'abito, che noi abbiamo contratto di dedurre l'un avvenimento dall'altro. Disaminate quanto vi piace, il necessario operare delle forze naturali, voi non iscoprirete in esso altro giammai, fuorchè le due dette proprietà. Or queste due medesime proprietà, voi le trovate altresì nell'operar vostro. Adunque perchè perfidiate in reputarvi liberi? Il vostro errore procede dallo sconvolgere l'ordine delle cose. Voi cominciate dal disaminare l'operare proprio della volontà, e quindi trapassate a disaminare l'operare proprio delle forze naturali. Tenete un cammino opposto. Troppo è più semplice questa seconda questione, che non è la prima. Se voi prenderete le mosse dalla prima, la qual è tanto

complicata, vi converrà andare in perpetuo brancolando nelle tenebre dell'ignoranza.

Così David Hume, ma indarno, quanto al tirar noi dalla sua. Chè noi conosciamo abbastanza la sottile malizia, con che egli procede, in questo particolare, siccome in altri molti. Senza che abbiamo di già poco avanti notato, la necessità dell'operar proprio della natura non dimorar propriamente, nell'essere gli avvenimenti stabilmente congiunti, ma sì nell'essere le naturali forze antecedentemente determinate a produrre un tal effetto, secondo le varie circostanze. Il che non si potendo con verità affermare della volontà umana, forza è conchiudere, che l'operare proprio d'essa sia pienamente libero. Ma veggiamo, qual ordine si debba tenere, nella presente questione. Si tratta di sapere, se la volontà nostra operi liberamente, o necessariamente, appigliandosi a questo, o a quel partito. David Hume vuole, che, a venire al nostro intendimento, cominciamo dal vedere, che cosa sia la necessità nelle mutazioni della materia. Noi considerando, che nessuno esce di casa sua, per sapere ciò, che accade dentro di essa, pensiamo al contrario, che ognuno debba raccogliersi nei penetrali più segreti dell'animo suo, e interrogare il sentimento suo proprio. Senti tu, mentre operi, di potere interrompere l'operazion tua, di potere operare altramente? sei libero. Senti tu, mentre operi, di non potere interrompere l'operazion tua, di non poter operare altramente? sei necessitato. Questa a noi sembra essere la via più sicura, e spedita, per arrivare al vero, del quale andiamo in traccia.

Per sapere, se la volontà nostra sia, o no franca da qualsivoglia necessità nelle sue elezioni, qual bisogno abbiamo noi di sapere, come il fuoco bruci, o l'acqua bagni, o il sasso cada? Ella è questa una questione al tutto estranea. Ma David Hume mira, anzi ad aggirarci, che ad ammaestrarci; e però c'invita a metterci, conesso lui, per un labirinto tanto oscuro, e intricato, da non potere, se non a stento grandissimo, ritrarne il piè fuori. Ora dal detto sentimento di potere, mentre operano, operare altramente da quello, che fanno, e non da presunzione di saperne, intorno alle forze della natura, più di quello, che non ne sanno, nasce la forte inclinazione, che hanno gli uomini per l'opinione, che ci fa liberi; anzi l'intima persuasione, per la quale, nonostante i cavilli dei sofisti, durano a credersi, nell'operare immuni, e franchi da qualsivoglia necessità.

Un'altra ragione dell'alta stima, in che è venuta, e tuttavia si mantiene la dottrina, che ci fa liberi, giace, per avviso di David Hume, in un cotal sentimento fallace, per cui non di rado ci diamo a credere di trovarci, mentre operiamo, in uno stato d'indifferenza. La necessità materiale, o spirituale, non è, dic'egli, a parlare con esattezza, una qualità inerente all'operante medesimo; anzi è lo stato d'un essere pensante, il quale considera le circostanze occorrenti, e dimora principalmente, nell'essere l'animo di lui disposto ad inferire l'azione, che ha sotto gli occhi, da un tal motivo. Allo stesso modo la libertà, in quanto s'oppone alla necessità, non è altro, che l'assenza della detta

disposizion d'animo, e dimora in un certo stato vago, cioè nel sentirci quasi come indeterminati, e indifferenti, quanto al passare, o no, dall'idea d'un motivo, a quella d'un'azione. Or quando si tratta delle azioni altrui, di rado, o non mai, noi ci troviamo in questo stato d'indifferenza, anzi siam usi di dedurle con molta certezza da' loro motivi, e dalle disposizioni d'animo, e di corpo, nelle quali veggiamo essere l'operante. Il contrario interviene, quando si tratta delle azioni nostre. Allora d'ordinario ci sentiamo, o ci pare di sentirci indeterminati, quanto all'inferirle, o no, dai motivi, onde siamo spinti ad operare; e come le cose simili di leggieri si scambiano, si pigliò questo fallace sentimento, per una dimostrazione; anzi per un cotale intuito della umana libertà. Il più delle volte, sentendo noi, che le nostre azioni sono suggette alla nostra volontà, c'immaginiamo, ch'essa non sia suggetta a cosa alcuna. Perocchè s'altri ce lo nieghi, e ci provochi a mostrarlo a' fatti, noi sentiamo, ch'essa agevolmente si muove, in tutti i versi, e rispetto al partito, che non ha preso, produce una cotale immagine di sè medesima, che dicesi velleità. Pertanto noi ci diamo a credere, che questa immagine, questo movimento, a così dirlo, abbozzato potesse esser compiuto, e venire all'atto, in quello stesso tempo, in cui non ebbe luogo. Dacchè quando alcuno il negasse, ci pare di poternelo convincere, con un secondo esperimento; non avvertendo, che questo fantastico desiderio, di far mostra della nostra libertà, si è propriamente il motivo, che ne fa operare. Ma noi

fingiamo altresì un sentimento intimo della nostra libertà. Intorno a ciò uno sperto osservatore di rado sarà ingannato. Egli il più delle volte potrà di leggieri dedurre le nostre azioni dalle ragioni, onde siam mossi ad operare. E quando nol possa conchiuderà in generale, che ciò procede dal non sapere tutte quante le circostanze, nelle quali noi ci troviamo; dal non conoscere appieno, nè l'indole nostra, nè i segreti ingegni, onde il cuore umano suol essere scosso, e sospinto. Così David Hume contro la prova precipua della nostra interior libertà.

A queste osservazioni di David Hume, noi contrapponiamo queste altre, le quali, abbiamo fiducia, che ai sinceri amatori del vero debbano parere più giuste, e meglio fondate. Un sentimento, a parlar con rigore, non si può mai dire fallace. Chè ciò, che non è, non si può sentire. S'io sento un dolore, o un piacere, in ciò non m'inganno, l'animo mio veracemente dolora, o gioisce. Oltre a ciò egli è al tutto strano, per non dire ridicolo, riporre la necessità, o libertà d'un' azione, nella disposizion d'animo di chi la considera. Considerando un' azione tua, o d'altrui, tu non le appicchi veruna qualità nuova. Ella si rimane tuttavia tale, qual era prima, che tu la considerassi. Però, nella sentenza del nostro filosofo, gli atti, or sia delle forze naturali, o della volontà umana, non sarebbono, a parlare con esattezza, nè necessarii, nè liberi. Or questo è assurdo. Chè tra i due detti estremi non si dà mezzo. Rispetto alle azioni altrui, noi per questo non ci sentiamo interiormente

indeterminati, perchè non è possibile, che un uomo senta le affezioni d'un altro. Dalle circostanze, e dall'indole dell'operante, noi conosciamo ciò, ch'egli è per fare, con quella certezza, che basta a governarci, negli affari della vita socievole. Nonpertanto noi abbiamo per fermo, che l'operante potrebbe operare altramente da quello, che, per nostro avviso, egli farà. Rispetto alle azioni nostre, noi ci sentiamo veracemente indeterminati, cioè sentiamo, che è in poter nostro farle, o non farle. Onde poco ci cale d'andarle congetturando dalla disposizion d'animo, in che ci troviamo. E come il detto sentimento non è punto ingannevole, a gran ragione esso fu sempre avuto, per una prova irrefragabile della nostra interior libertà. Noi sentiamo, che la volontà nostra ha il potere d'appigliarsi a questo, o a quel partito, tuttochè per risolversi ad operare abbisogni d'alcun motivo. Allorch'ella s'appiglia all'uno dei due, noi sentiamo altresì, ch'ella potrebbe appigliarsi all'altro. Egli non è questo un cotal desiderio imperfetto d'alcuna cosa gravosa, il quale fu detto velleità, ma sì un sentimento al tutto acconcio a farci capaci, che siamo veracemente liberi. A convincere chiunque perfidiasse in negarci il potere d'abbracciare il partito lasciato, potria senza dubbio servire il venire ai fatti; pogniamo, che fossimo ad operare allettati dal desiderio di far mostra della nostra libertà. Chè per questo noi non saremmo men liberi; e per fermo, altro è essere allettato, altro essere tratto. Per queste nostre osservazioni si rende aperto, che il sentimento, onde ci crediamo

liberi, non è immaginario, ma reale. Di questo si può di leggieri accertare chicchessia, si veramente ch'egli voglia consultare la sua propria esperienza. Dello stesso vero avrà egli altresì una prova esteriore nella prontezza, e agevolezza, con che noi faremo quanto ci provocherà a fare. Vero è, che dalle circostanze occorrenti, potrà, fino a un certo segno, conoscere ciò, che noi siamo per operare. Ma sia, ch'egli antivegga, o ignori le nostre azioni future, non potrà però mai, quando abbiano luogo, ragionevolmente averle per effetti necessarii di non so quali cagioni moventi, alle quali debba la volontà nostra, eziandio senza saperlo, cedere, ed obbedire.

Dichiarata la nozione della necessità, al modo, che detto abbiamo, David Hume prende a dichiarare la nozione della libertà, con disegno di mostrare, che tutti gli uomini furono, in ogni tempo, concordi, rispetto alla libertà, intesa così appunto, come la intende egli stesso. Che cosa vogliono, egli dice, significare gli uomini, quando liberi appellano gli atti della loro volontà. Per fermo essi non vogliono dire, che i detti atti non siano connessi con i motivi, con le propensioni, con le circostanze dell'operante; che non procedano con una certa uniformità; che non possano indi a ragione esser dedotti, per mezzo dell'induzione; affermar ciò sarebbe un negare fatti indubitati, e manifesti. Non altro dunque per libertà si può intendere, fuorchè il potere d'operare, o non operare, conformemente alle determinazioni, prese dalla volontà nostra; cioè a dire, che se noi eleggessimo di muoverci,

il potremmo, e se eleggessimo di rimanerci in quiete, il potremmo altresì. Ora tutti consentono, che gli uomini hanno cotesta libertà ipotetica, se già non siano attratti, o incatenati. Tutti parimente s'accordano in dire, che niuna cosa comincia ad essere, senza una convenevol cagione; che la parola: caso, non dinota alcuna forza reale della natura. Ma d'altra parte havvi di quelli, che mantengono, esservi delle cagioni non necessarie. Or qui si pare la grande utilità delle definizioni. Definitemi, se potete, una cagione, senza che nella definizione accenniate il vincolo, ond'essa è necessariamente legata all'effetto suo. Mostratemi distintamente l'origine dell'idea di cagione, definita alla vostra maniera. Dove ciò facciate, io mi vi do per vinto. Ma non è possibile, che ciò facciate, come chiaro apparisce per le mie dottrine, su questo particolare. Dove non vi fosse stata connessione regolare, e costante tra gli avvenimenti, le nozioni di cagione, e d'effetto non ci sarebbono mai sôrte in mente. La qual connessione è occasione, e fondamento all'induzione, per cui l'intelletto nostro trapassa dall'avvenimento presente al futuro. Onde la nozione di cagione abbraccia di necessità l'uno, e l'altro, dico la connessione, e l'induzione. Di che procede, che un atto libero, cioè non legato al suo motivo, è un effetto senza cagione; e la libertà in quanto s'oppone, non alla forza, ma alla necessità, non è altro che il caso, il quale, per avviso dei savii, equivale al nulla. Così egli.

In questa parte il nostro filosofo mantiene, che gli uomini nel fatto furono d'ogni tempo concordi,

rispetto all'umana libertà; però ch'essi riconobbero mai sempre, in ciascuno di loro, un certo potere d'operare conforme alle determinazioni prese dalla sua volontà. La qual libertà s'oppone alla forza, non alla necessità. Mercecchè il detto potere dura intero, tuttochè la volontà sia dalle circostanze necessitata, ad appigliarsi ad un tal partito. Quanto a quella libertà, la quale s'oppone alla necessità, gli uomini, se diamo fede a David Hume, mai non la riconobbero in sè medesimi, nè la poterono riconoscere. Però ch'essa è un potere chimerico, un potere somigliante a quello, che siamo usi di dinotare pel nome di caso. Chè tal è una cagione, la quale non abbia un legamento necessario col suo effetto. Di tutto questo discorso scettico due sono i fondamenti. Il primo è, che quella connessione, la quale è tra gli atti umani, e i loro motivi; quella non al tutto regolare uniformità dell'operare umano, la quale porge occasione alle congetture, e alle induzioni, importi una vera necessità. Di che raccoglie, che gli uomini, avendo in ogni tempo riconosciuto nelle azioni volontarie, sì la connessione, sì l'uniformità, non altra libertà poterono riconoscere nell'umana volontà, fuor solamente quella, la quale s'accorda con la necessità. L'altro fondamento è, che l'idea di cagione debba comprendere l'idea di legamento necessario della medesima con l'effetto suo. Onde ci sfida a dare una definizione della cagione, la quale non comprenda il detto legamento, e a mostrare, come si possa per noi avere l'idea di cagione, disgiunta dall'idea del vincolo, ond'ella necessariamente si

lega col suo effetto; e finalmente conchiude la libertà, in quanto s'oppone alla necessità, essere impossibile, come quella, che dinota una cagione, la quale non ha un legamento necessario con l'effetto suo. Or questi fondamenti sono ad un modo vani amendue. Vano è il primo; perocchè gli atti della volontà dipendono, egli è vero, in alcuna guisa dai loro motivi, ma non però da essi ancor procedono necessariamente. Un uomo prende a leggere un libro per istruirsi; un altro prende a fare una passeggiata per ricrearsi. Nel primo caso la lettura ha senza fallo una qualche dipendenza dall'istruzione intesa, ma chi dirà, che colui sia da così fatto intendimento necessitato a leggere? Or non potrebbe egli deporlo, e volendolo anche ritenere, fornirlo in altra maniera? Similmente nell'altro caso la passeggiata dipende dalla ricreazione intesa, ma nessuno, che abbia fior di senno in capo, dirà, che costui sia da questo intendimento necessitato a passeggiare, sendo manifesto, ch'egli potrebbe deporlo, o ritenendolo adempirlo in altra forma. Dacchè l'idea di cagione non è altro, che l'idea d'un tal potere, il quale fa, che una cosa, o un cangiamento qualunque ad essere incominci. Ora non è punto assurdo, che un così fatto potere venga in atto in modo, che possa non venirvi. Però è falso, che nell'idea di cagione debba essere contenuta l'idea d'un vincolo, ond'essa necessariamente si leghi al suo effetto. A fine di procacciarci una tale idea, non è già necessario, che usciamo di noi medesimi, a contemplare le varie opere della natura, basta, che poniam mente ai nostri proprii

atti, sì interiori, e sì esteriori. Noi ci appigliamo a questo, o a quel partito, noi moviamo la mano, o il piede, e mentre operiamo questo, o quello, sentiamo di farlo in modo, che potremmo rimanerci di farlo. Quindi in noi sorge l'idea di cagione non punto necessitata a produrre l'effetto suo; e si fa manifesto, che la libertà, in quanto s'oppone alla necessità, è un potere reale, e tutt'altra cosa dal caso.

L'idea della forza libera, cioè disgiunta dall'idea del vincolo, il quale la stringa a partorire il suo effetto, noi l'acquistiamo dal sentire, che vogliamo a quando a quando una tal cosa per forma, che possiamo altresì non volerla, e moviamo un tal membro del nostro corpo in guisa, che possiamo altresì non moverlo. Or David Hume nega recisamente, che la detta idea possa essere derivata da questa fonte. La quale opinione egli si studia eziandio di dimostrare con questi argomenti: il congiungimento dell'atto volontario col movimento corporeo, è un fatto, il quale è da noi conosciuto mercè l'esperienza, al modo stesso con che sono da noi conosciuti gli effetti naturali. Il qual fatto nessuno avrebbe mai potuto antivedere nella efficacia della sua cagione. Dacchè questa efficacia, per cui le cagioni sono di necessità legate con i loro effetti, a nessuno si fe' mai manifesta. Noi sentiamo ad ogni istante, che i movimenti del nostro corpo rispondono ai desiderii della nostra volontà. Nonpertanto, nonostante qualsivoglia nostra, per quantunque profonda, ricerca, noi siamo dannati ad ignorare eternalmente i mezzi

maravigliosi, mercè i quali, cotesta operazione tanto maravigliosa viene ad essere effettuata. Tanto è lungi, che abbiamo noi, dei detti mezzi un sentimento immediato. Havvi egli, in tutta quanta la natura, un principio più arcano di quello, nel quale dimora il congiungimento dell'animo, e del corpo? Un essere spirituale operare in un essere materiale! Un pensiero impercettibile animare, e muovere una mole grieve, e palpabile! Se noi avessimo tanto impero sopra la materia, da potere a nostro talento trasportare le montagne, e cangiare il corso dei pianeti, esso non sarebbe punto più maraviglioso, nè punto più incomprensibile di quello, che ha il nostro animo sul nostro corpo. Se un intimo sentimento ci facesse conoscere alcun potere nella volontà nostra, saria mestieri, che noi conoscessimo, sì il detto potere, e sì il vincolo, ond'esso si legasse col corpo; e oltre a ciò la natura delle due sustanze, mercè la quale l'una movesse l'altra. Noi sappiamo dall'anatomia, che nei movimenti volontarii, il potere non s'esercita immediatamente intorno ai membri stessi, ma sì intorno ai nervi, intorno agli spiriti animali, o per avventura intorno a qualche altra cosa, eziandio più sottile, e più sconosciuta, mercè la quale il movimento è trasmesso fino a quella parte, la quale direttamente intendevamo di muovere. Or qual altra pruova desiderate voi più certa di questa, a dovervi convincere, che la forza la quale governa tutta l'operazione, lungi dall'essere conosciuta, per mezzo d'un intimo sentimento, è al tutto misteriosa, e incomprensibile in sommo grado? Adunque l'esperienza

c'insegna, che la volontà concorre, senza dubbio, in alcuna guisa, al producimento delle idee, e dei movimenti, ma tutti gli ammaestramenti dell'esperienza si riducono a mostrarci degli avvenimenti, i quali si succedono costantemente gli uni agli altri. Quanto al legame secreto, che gli congiunge insieme inseparabilmente, ella non ci dice nulla affatto. (Saggio VII. Intorno all'idea del potere, o della connessione necessaria).

Questi argomenti di David Hume hanno più di apparenza, che di sustanza. E di vero essi si riducono a dire, che gli effetti della volontà noi li conosciamo al tutto come quelli della natura. Che non conosciamo il potere, onde si presuppone fornita la nostra volontà; non il vincolo, onde il detto potere si lega con l'effetto; non gli strumenti, di che la volontà si serve a produrlo, e segnatamente ignoriamo quella materia sottilissima, intorno alla quale immediatamente s'esercita il potere volontario. Oltre a ciò ignoriamo la natura, sì dell'animo, e sì del corpo, il modo del loro congiungimento, e come l'uno operi nell'altro. Di che deduce, che il movimento volontario del corpo nostro non è meno incomprensibile di quello, che sarebbe il trasportamento volontario delle montagne, o dei pianeti, e finalmente, che noi nelle opere della volontà, non veggiamo altro, che avvenimenti stabilmente congiunti, e però dal sentimento interiore non possiamo in conto alcuno avere l'idea del potere. Ai quali argomenti noi facciamo questa breve risposta: il modo con che conosciamo gli effetti della volontà, dico i movi-

menti volontarii, è tutt'altro da quello, con che conosciamo gli effetti della natura corporea. Dacchè quelli li conosciamo, con l'aiuto del sentimento interiore, questi li conosciamo, con l'aiuto del sentimento esteriore. Ond'è, che i primi gli apprendiamo, quali cose nostre, quali movimenti operati in noi, da noi medesimi, i secondi gli apprendiamo, quali cose altre da noi, quali cangiamenti operati fuori di noi, da qualche forza da noi distinta. Quanto al potere, onde la volontà è fornita, noi non ne abbiamo, egli è vero, un'idea distinta; ma ne siamo al tutto certi; dacchè il sentiamo; e siamo altresì certi del vincolo, ond'esso, quando necessariamente, quando liberamente, si lega all'effetto suo; mercecchè noi sentiamo anco il detto vincolo. E però, nel potere antivediamo l'effetto. Così sentendo noi di potere a nostro talento muovere il nostro braccio, in questo potere medesimo, senza veruna difficoltà, antivediamo il movimento del braccio. Le altre conoscenze, dico quella, che riguarda gli strumenti, di che la volontà si serve, nel muovere il braccio, e in particolare quella, che riguarda gli spiriti animali, se pur ci sono, anzi anco quelle, che riguardano la natura dell'animo, e del corpo, il modo del loro congiungersi, dell'operare di quello sopra di questo, elle ci mancano, o in tutto, o almeno in parte, ma elle non sono punto necessarie, ad accertarci dell'efficacia, onde la volontà nostra è fornita. Mercecchè, giova il ridirlo, noi la sentiamo del continuo cotesta efficacia. Il trasportamento volontario delle montagne, e dei pianeti, quando avesse luogo, in gran ma-

niera si diversificherebbe dal movimento volontario del braccio. Se noi con un atto della nostra volontà, trasportassimo dall'un luogo all'altro, le montagne, o cangiassimo il corso ai pianeti, noi col sentimento interiore sentiremmo l'atto della nostra volontà, e coll'esteriore percepiremmo il trasportamento delle montagne, o il cangiamento del corso planetario; ma non sentiremmo, in conto alcuno, il detto trasportamento o cangiamento qual mutazione effettuata in noi da noi medesimi. Dove per contrario, quando moviamo a nostro talento il nostro braccio, noi abbiamo una esperienza interiore dell'atto della volontà, un'altra esperienza esteriore del movimento del braccio, e oltre a ciò, noi sentiamo, mercè il sentimento interiore, il detto movimento qual mutazione effettuata in noi da noi medesimi. Però, nella presupposizione fatta da David Hume, noi non avremmo, se non due avvenimenti, dei quali l'uno succederebbe all'altro, senza che quello fosse da noi sentito, qual effetto di questo; onde non sarebbe maraviglia, che non ne potessimo trarre l'idea di cagione. Ma nella realtà giornaliera di ciascun uomo, noi abbiamo due avvenimenti, dei quali l'uno succede all'altro per forma, che quello è da noi sentito qual effetto di questo, onde non è possibile, che non ne venga indi all'animo nostro l'idea di cagione, e non vi si stampi profondamente.

Ove l'uomo non fosse libero di quella libertà, la quale s'oppone alla necessità, egli non potrebbe, a cagione delle sue azioni, essere ragionevolmente lodato, nè biasimato, non premiato, nè punito.

Però, come la morale dimora principalmente nella imputazione delle azioni, e la religione nello stanziamento dei premii, e delle pene, è manifesto, che, tolta la libertà, si verrebbe a torre altresì la morale, e la religione. Nonpertanto David Hume ha tanta fronte da mantenere, che le sue dottrine intorno alla necessità, e alla libertà, non pure s'accordano pienamente con la buona morale, e con la verace religione, ma servono eziandio di sostegno all'una, e all'altra. Io, dic'egli, non muto un apice nella dottrina religiosa, rispetto alla volontà. Essa si riduce a prescrivere certe azioni, e a vietarne certe altre, allettandoci a quelle con la promessa dei premii, e ritraendoci da queste, con la minaccia delle pene. Ondechè apertamente presuppone, che le leggi facciano nell'animo dell'uomo un effetto certo, e consueto. Or qui appunto stà la necessità da me insegnata. Quanto alla morale, essa, continua egli, dimora principalmente nell'imputazione. Ora le azioni umane, buone o ree, non tornano in lode, o in biasimo di chi le fa, se non in quanto esse procedono da principii permanenti, e per conseguente sono indizio certo dei medesimi. Onde chi pecca per ignoranza non è punto biasimato; perocchè l'ignoranza è un principio passeggero. Similmente chi pentito cade per fragilità merita anzi compassione, che vituperio; perocchè il pentimento cancella dall'animo nostro i principii rei. Chi pecca per precipitazione è meno biasimato, di chi pecca pensatamente, e a sangue freddo, perchè quantunque un'indole risentita sia un principio permanente, nondimeno essa non

opera, se non se a quando a quando. Or dove le azioni non siano di necessità legate con l'indole, e le inclinazioni dell'operante, e altresì con i motivi, ch'egli si propone, nè procedono da principii permanenti, nè per conseguente sono indizio dei detti principii. Adunque, grida il nostro filosofo, sola la mia opinione salva l'imputazione morale. E di vero, nell'opinione di coloro, che difendono una libertà non conciliabile con la necessità, un uomo tant'è depravato, dopo una lunga vita consummata in ogni maniera di scelleratezze, quant'era nel nascere. Ondechè nella detta sentenza, le azioni di chicchessia, per quantunque malvage, non sono indizio di depravazione, e però a torto gliene fai tu carico. Così David Hume in commendazione della sua dottrina necessitante.

La religione, egli dice, stanziando leggi con premii, e pene, presuppone, che l'uomo operi necessariamente; adunque la dottrina necessitante, non pure s'accorda con la dottrina religiosa, ma le serve ancor di sostegno. Al quale argomento noi opponiamo quest'altro: la religione stanziando leggi con premii, e pene, presuppone, che l'uomo operi liberamente; adunque la dottrina necessitante, lungi dal promovere la dottrina religiosa, manifestamente le contraddice. Noi qui abbiamo due argomenti al tutto contrarii. Onde, se l'uno è buono, forza è, che l'altro sia cattivo. A ben giudicare del merito di ciascuno, bisogna por mente ai principii, nei quali essi sono fondati. David Hume fonda l'argomento suo in questo principio, che le leggi imposte all'uomo il presuppongono necessitato ad

operare. Noi fondiamo il nostro nel principio opposto, cioè che le leggi imposte all'uomo il presuppongono libero. Or dunque vediamo da qual parte stia la verità. Egli è manifesto, che chiunque ingiunge ad un altro di fare alcuna cosa, stima, che questi, se il voglia, possa farla, e possa altresì volerlo a suo senno. Ond'è, che nessuno, a cagion d'esempio, comanda ad un zoppo, che cammini dritto. E questo a tutta ragione. Dacchè un comandamento fatto, a chi non sia libero ad eseguirlo, forza è, che torni inutile. Infatti se chi riceve il comandamento non sia libero ad eseguirlo, egli fia necessitato ad operare, secondo, o contr'esso. S'egli è necessitato a fare quanto se gli prescrive, il comandamento è inutile, potendosi ottenere l'intento, eziandio senz'esso; s'egli è necessitato a fare altro da quello, che se gli prescrive, il comandamento è parimente inutile, sendo impossibile, ch'esso abbia effetto. Però è chiaro, che i precetti, sì particolari, sì generali, soliti di farsi all'uomo, or sia dalla religione, o dal principe, presuppongono, ch'egli sia franco da qualsivoglia necessità. Ma perchè dunque alle leggi s'aggiungono le promesse, e le minacce? Non per altra cagione, se non perchè, sendo l'uomo da natura portato alla felicità, egli opera sempre, con l'intendimento di conseguire alcun bene, o di fuggire alcun male. Ma quest'impulso della natura, tuttochè lo necessiti, quanto al termine, al quale corre, pur nondimeno il lascia pienamente libero, quanto alle infinite vie diverse, per le quali, egli s'avvisa di potervi arrivare. Adunque le promesse, e minacce, solite

d'aggiungersi alle leggi non provano in conto alcuno, che l'uomo sia punto ad operare necessitato dai fini particolari, ai quali operando riguarda.

Quanto per David Hume s'affermava pur dianzi, intorno alla imputazione delle azioni, non ha punto di sodezza. Chè tutto è fondato in un principio falso, cioè che le azioni umane non sono imputabili, se non procedano da principii permanenti, buoni o rei. Così fatti principii potranno per avventura accrescere, o scemare l'imputabilità delle nostre azioni, non già darle origine. Essa nasce dalla libertà della volontà, la quale dipende dall'avvertenza della ragione. Onde un'azione di chicchessia, proceda ella, o no da principii permanenti, dov'ella sia libera, tu gliela potrai recare a lode, o a vituperio, secondo che fia buona o rea, senza veruna ingiustizia. Egli è poi falso, parlando in generale, che l'ignoranza tolga l'imputazione; la toglie, ov'ella non sia punto colpevole; non la toglie, ov'ella sia colpevole come che sia. Dirà forse alcun seguace di David Hume, questa essere dottrina derivata dai fonti comunali. Verissimo; e nonpertanto essa è vera, e avuta per tale dal comun degli uomini. Or a noi pare, che sia troppo meglio attenersi ad una verità antica, che non è gittarsi in un error nuovo. Falso altresì, che l'imputazione per lo pentimento sia tolta. Chi pentito cade per fragilità fia per avventura incolpato meno di chi dura ostinato nella mala volontà, ma non però assoluto da qualsivoglia vincolo di colpa. Chi pecca per precipitazione è meno biasimato, non perchè un'indole risentita opera interrottamente,

ma perchè la passione scema l'avvertenza della ragione, dalla quale dipende la libertà del volere. Però è manifesto, che dall'essere nelle dette circostanze nullo, o minore il biasimo delle azioni cattive, non si prova in conto alcuno, che le nostre azioni, a poterci essere meritamente imputate, debbano procedere da radici, non pur rispondenti alla loro qualità, ma eziandio stabili, e altamente nel cuor nostro inserite. Nel resto un'azione malvagia, per esser libera, non diventa però inabile a poter esser indizio della interiore depravazione, massimamente ov'ella sia soventi volte praticata. Chè la frequente esercitazione dell'atto ingenera l'abito. Ond'è pretta calunnia il dire, che nella nostra sentenza, un uomo, dopo una vita passata tra mille nequizie, non è punto più depravato di quello, che si fusse, allorchè venne alla luce. Nell'animo d'un uomo lungamente abituato a mal fare, noi pure riconosciamo una pravità permanente, ma non in essa, sì nella libertà della volontà pervertita, diciamo esser fondata la giustizia del biasimo, di che gli altri uomini lo ricoprono.

David Hume così poco teme, che la sua dottrina, intorno alla necessità delle umane azioni, sia da noi rifiutata, ch'egli medesimo ne addita un'obbiezione gravissima, che le potrebbe esser fatta. Parrà, dice, per avventura a taluno, che dalla mia dottrina possa esser dedotto alcun assurdo conseguente. Perocchè dove l'effettuazione delle azioni umane soggiaccia alle leggi stesse, alle quali soggiace l'effettuazione degli avvenimenti naturali, ci converrà riconoscere una catena indissolubile di

cagioni, e d'effetti, la quale cominci dai decreti immutabili di Dio medesimo, e venga giù digradando, fino alle elezioni dell'umana volontà. Nella quale presupposizione, Dio sarebbe autor primo delle azioni umane, e però in esse, o non avrebbe luogo alcuna moral turpitudine, o se avesse luogo, la si dovrebbe ascrivere all'Essere Supremo. Or dei due conseguenti qual che tu abbracci, tu dai di petto ad un modo in un assurdo.

A questa obbiezione egli fa una lunga risposta, la quale nonpertanto, a volerne spremere il sugo, torna a poco. Però ch'essa, quanto al doversi riconoscere nelle azioni umane una moral turpitudine, si riduce a dire, che certe dottrine, qual è quella, che insegna, il disordine delle parti servire all'ordine del tutto, sono anzi speciose, che vere. Onde sarebbe folle chi non volesse riconoscere una real differenza tra la virtù, e il vizio, siccome folli furono quegli antichi stoici, i quali non voleano riconoscere una reale differenza tra il piacere, e il dolore; e quanto al doversi recare a Dio il male morale, egli afferma, questo essere un mistero superiore all'umano intendimento. Onde, ammessa la necessità delle azioni volontarie, a nessun uomo fia mai possibile scolpare la Divinità dei nostri errori, come non fu mai possibile ad alcun filosofo comporre la prescienza divina, con la indifferenza dell'umana volontà. Però ci esorta a temperare il soverchio desiderio di sapere, e a discendere dai campi aerei delle specolazioni astruse, alla realtà della vita ordinaria, assicurandoci, che qui noi troveremo di che occuparci utilmente, senza che

ci sia mestieri, d'andar sempre ondeggiando in un pelago di dubbiezze, e di contraddizioni, con pericolo di rimanervi sommersi, e affogati.

Da questa risposta di David Hume noi possiamo conoscere, quanto empia sia la dottrina per lui professata, intorno alla necessità delle azioni umane. Però ch'essa, per confessione di lui medesimo, riesce a far Dio autore di tutte le umane scelleratezze. Il qual conseguente, egli afferma essere un mistero tanto impenetrabile, quant'è impenetrabile l'accordo della prescienza divina, con la indifferenza della volontà umana. Pertanto egli vuole, che non ci diamo troppo gran pena di conciliare la necessità delle nostre azioni, con la santità di Dio, come non ci diamo gran pena di conciliare la divina prescienza, con l'indifferenza dell'umano volere. Or qui noi dobbiamo diligentemente avvertire il gran divario, che è dall'una questione all'altra. Nella quistione della divina prescienza, rispetto alla nostra libertà, ambe le parti sono vere, e accertate. Egli è vero, che Dio antivede tutte le nostre azioni; egli è altresì vero, che noi operiamo liberamente. Ondechè, quando bene noi non potessimo a pieno comprendere, come l'una parte s'accordi con l'altra, non dovremmo però gran fatto inquietarcene. Chè l'un vero non può far contrasto all'altro. Per contrario nella questione della necessità delle nostre azioni, considerata in rispetto alla santità di Dio, la prima parte è al tutto falsa, la seconda verissima. Egli è al tutto falso, che le azioni procedano dalla volontà, con quella necessità, con che i frutti procedono dalla pianta. Egli

è verissimo, che Dio non è autore del male morale, e come il falso non può in conto alcuno accordarsi col vero, nella questione, che abbiamo alle mani, l'accordo delle parti è al tutto impossibile. Qui dunque non è alcun mistero da dover riverire; anzi un assurdo manifesto, nel quale la nostra mente non si può in verun modo quetare. Chè dove Dio fosse autor della colpa, Egli non saria il perfettissimo degli esseri, cioè non saria più Dio. Nè ciò poteva essere ignoto a David Hume, ma egli amò meglio di cadere nell'empietà, che di riconoscere l'error suo.

CAPO III

Principio del Dovere

Cenno dei sistemi principali intorno al principio del dovere — Egoisti — Adriano Elvezio — a che secondo lui miri l'uomo in tutte le sue azioni — che cosa sia virtù — vizio — in che si diversifichi l'una dall'altro — se il principio del piacere possa esser regola morale di ben fare — se sia regola d'infallibile riuscimento rispetto al piacere stesso — se nell'uomo non abbiavi altro principio attuoso fuorchè la passione — se le inclinazioni dell'uomo siano tutte veracemente interessate — principio dell' utilità proposto dal Bentham — osservazioni intorno al detto principio — ragioni con che il Bentham s'argomenta di persuaderci il principio dell'utilità — confutazione delle dette ragioni — qual giudizio egli faccia di parecchi altri principii abbracciati dai moralisti — disamina del detto giudizio — Sentimentalisti — dottrine morali dell'Hutcheson — senso morale — obbietto ed uffizio del medesimo — delle affezioni benevole — quanto sian esse, per avviso dell'Hutcheson, disinteressate — quanta parte abbia la benevolenza nell'onestà — come alla benevolenza si riduca la religione — come vi si riducano le quattro virtù cardinali — disamina delle dottrine morali dell'Hutcheson — idee morali — affezioni morali — relazione moltiplice, che è tra queste e quelle — il senso morale utcesoniano è inetto a darci le idee morali — e a spiegare le morali affezioni — la virtù è amabile per sè stessa — il disinteresse della virtù quanto si diversifichi da quello delle affezioni benevole — se la benevolenza sia forma intrinseca d' ogni virtù — se gli atti del culto, che rendiamo a Dio, muovano tutti, e di necessità dall'amore — se le virtù cardinali possano esser ridotte alla benevolenza — teoria morale della simpatia proposta dallo Smith — dei nostri giudizii morali — quali, secondo lui, siano anteriori, quali

posleriori — come noi ci conduciamo ad approvare o disapprovare le azioni altrui — le nosłre — come veniamo a formarci cerle regole generali di ben vivere — disamina del sistema della simpatia — se nel far gindizio dell'onestà delle azioni noi passiamo dalla considerazione degli allri alla considerazione di noi medesimi, o viceversa — qualità proprie della suprema regola dell'onesto, e del lurpe — obbietti sottoposti alla detta regola — se la simpatia abbia le qualità proprie della regola morale — se gli obbietti soltoposti alla simpatia non siano punto altri da quelli, che sottostanno alla regola morale — Razionalisti — se la ragione considerata qual facoltà propria dell'uomo sia da sè valevole ad imporgli delle leggi, e a stringerlo con vincolo morale — sistema morale del Kant — qual sia, secondo questo filosofo, la suprema legge dell'operare umano — considerazioni intorno alla canziana autonomia — come si studi il Kant di dimostrare la libertà dell'umano volere — Ontologi — sistema morale del Clarke — considerazioni intorno al detto sistema — qual sia il supremo principio del dovere secondo il Rosmini — considerazioni intorno al detto principio rosminiano — Teologi — in che dimori, secondo il Suarez, la suprema norma di ben fare risguardata in Dio — risguardata in noi — considerazioni intorno alla teoria morale suaresiana — sistema morale del Vasquez — argomenli con che il Suarez combatte il sistema del Vasquez — giudizio intorno al valore dei detti argomenti.

In tutta la moral filosofia non è forse altra questione tanto alta, quanto questa, che s'aggira intorno al supremo principio del dovere. Ad essa i filosofi variamente risposero, quando secondo i dettati dell'appetito, or più, or men depravato, quando secondo i dettati della ragione, or più, or meno illuminata. Quindi sursero quelle tante, e sì varie teorie del dovere, che sistemi morali s'appellano. Le quali teorie, comechè moltissime, e per poco innumerevoli, possono nonpertanto assai commodamente esser ridotte a cinque principali. La prima è degli egoisti, i quali pongono il principio del dovere nell'amore del nostro benessere mera-

mente fisico, e temporaneo. Tra questi ebbero il maggior grido, ne' tempi moderni, un Elvezio, e un Bentham. La seconda è dei sentimentalisti, i quali commettono il discernimento dell'onesto, e del turpe a un cotal senso spirituale, cieco, e in tutto distinto dalla ragione, o in generale alla interiore facoltà di sentire, e fanno la benevolenza forma intrinseca della virtù. Tra questi vennero a grande celebrità Francesco Hutcheson, e Adamo Smith. La terza è dei razionalisti, i quali alla parte razionale dell'uomo attribuiscono la virtù di partorire la morale obbligazione. A tutti costoro per acume d'ingegno, e per fama entra innanzi Emmanuele Kant. La quarta è degli ontologi, i quali collocano la suprema norma di ben fare nelle convenienze delle cose, o nell'essere delle medesime. Tra quali sono da ricordare con lode un Clarke, un Gerdil, un Rosmini. L'ultima è dei teologi, dei quali altri derivano i doveri da un comandamento eterno, e necessario della divina volontà; tal è l'opinione del Suarez, altri li derivano dalla natura ragionevole, massimamente divina, nella quale si trovano essere, per così dire, scritte a note indelebili le leggi del giusto, e dell'ingiusto; tal è l'avviso del Vasquez, il quale, dove sia convenevolmente inteso, si vuole antiporre a quello degli altri. De' quali sistemi altri sono in tutto, o in parte erronei, altri più o meno conformi al vero. Pur nondimeno noi qui porgiamo a considerare questi, e quelli, acciocchè il vero posto accanto al suo contrario più chiaramente risplenda.

L'uomo, secondo l'Elvezio, è un essere pura-

mente sensitivo. Ora un essere così fatto non ama altro, che il piacere corporeo, altro non odia, che il dolore parimente corporeo. Ondechè in ogni atto suo egli ad altro non mira, nè può mirare, fuor solamente a conseguir quello, o a fuggir questo.

Se tutti quanti gli uomini hanno un medesimo scopo del loro operare, ond'è ch'altri sono detti virtuosi, altri viziosi? Questa diversa maniera di giudicare, e di parlare, se diam fede al detto filosofo, non procede altronde, che dalla diversa maniera di riguardarlo, e di tendervi. Però la virtù, e il vizio debbono essere due guise opposte di procacciare ciò, che si stima poter servire al conseguimento del piacere, e al rimovimento del dolore; che è quanto dire due diverse guise d'intendere, e procurare il proprio interesse. Havvi degli uomini, i quali avendo sortito un'indole naturalmente buona, sì fattamente ricercano il loro interesse, che non pure l'ottengono, ma ottimamente l'accordano con l'interesse altrui. Havvene degli altri, i quali avendo sortito un'indole naturalmente cattiva, mai non afferrano il bene loro, o s'alcuna volta vien loro fatto d'afferrarlo, non sanno in conto alcuno conciliarlo col bene degli altri. Quegli sono tenuti in conto di virtuosi, questi di viziosi. Questa si è la dottrina dell'Elvezio, intorno alla natura della virtù, e al divario, che è da essa al vizio. — Qual è uomo, egli dice, (De l'Esprit Disc. II. Ch. 2.) sì veramente, ch'egli voglia sacrificare l'orgoglio di credersi più virtuoso degli altri, all'orgoglio d'esser verace, e ricercar sottilmente tutte le pieghe, e i seni dell'anima sua, qual è uomo,

che non possa di leggieri avvedersi, che le sue virtù, e i suoi vizii non procedono altronde, che dalla diversa forma, onde in lui si veste il privato interesse; che tutti quanti gli uomini sono mossi da una medesima forza; che tutti per conseguente tendono ugualmente al loro bene; che sola la differenza delle passioni, e delle inclinazioni, delle quali altre si trovano esser conformi, altre contrarie al ben comune, mette un divario tra le nostre virtù, e i nostri vizii? In cambio d'abbominare l'uomo vizioso, hai da compatirlo, e da stimarti avventurato d'avere sortito un cuore ben fatto, e hai da ringraziare il cielo, che non ti diede alcuna di quelle ree pendenze, e passioni, le quali t'avrebbono forzato a cercare il ben tuo nel male altrui. Chè tutti finalmente maisempre ubbidiamo alla legge, che ci spinge a procacciare il nostro interesse —.

A volere con tutta sicurezza dar giudizio del merito della morale elveziana, si dee richiamarla a' suoi principii. Essa chiudesi tutta quanta in queste due, o tre massime generali: procacciate il piacere, fuggite il dolore, fate quanto stimate potere tornarvi utile, cioè atto a conseguire il piacere, o a rimuovere il dolore. Or chi è, che abbia così fatte massime per altrettante leggi? chi è, che si creda tenuto a recarle in atto? Forse che l'uomo si chiama in colpa, ove s'avvegga d'averle neglette? O n'ha forse alcun rimordimento di coscienza? Oltre a ciò, s'elle son leggi, senza fallo elle furono stanziate per alcun superiore autorevole, a cui l'uomo naturalmente soggiace. Or dov'è il superiore,

che abbiaci poste coteste leggi? Esse non procedono altronde, che dall'appetito animalesco, il quale è parte dell'uomo, e parte ancora men nobile. Ond'è al tutto impossibile, che da esso ci venga verun dovere. Adunque la regola elveziana del piacere, come quella, che non può partorire il dovere, potrà, se si voglia, chiamarsi scaltra, profittevole, lusinghiera, non per fermo morale.

La regola elveziana del piacere, quando pur fosse morale, sarebbe tuttavia di picciolo o nessun servigio, a ben condurre la vita. Una regola pratica non mi fia mai guida sicura nel cammin della vita, ov'ella non sia d'infallibile riuscimento, cioè tale, ch'io recandola in atto sia certo di poter conseguire il bene, al quale essa mira. Or la regola del piacere è fallevolissima. E di vero, per quantunque io mi studi, e m'adoperi in questo affare, non sono però mai sicuro di dover toccare la meta, alla quale anelo. Anzi troppo sovente io vo in traccia del diletto, e m'abbatto al duolo. Ben posso io dirizzare la prova all'isoletta del piacere, e aiutarmi di vele, e di remi per afferrarvi, ma non posso però fare, che una fortuna di vento contrario non levisi d'improvviso, e non porti la mia povera navicella a rompere allo scoglio del dolore. Quindi lo sconforto, anzi la disperazione, ond'è compreso l'uomo voluttuoso, allorchè s'avvede d'aver faticato indarno. Per contrario la regola del dovere non è mai suggetta a fallire. Essa mi propone il bene onesto, al quale non di rado s'accoppia il ben materiale. La provvidenza divina non volle, che il conseguimeato di questo totalmente

da me dipendesse, ma l'altro il pose in mia mano. S'io voglia alla mia patria apportare alcun giovamento, egli può bene incontrare, che ciò non mi venga fatto; anzi interviene talvolta, che ad essa i miei sforzi, in cambio di tornare profittevoli, tornino dannosi. Nonpertanto io sono sempremai certo d'avere ottenuto il bene onesto, come quello, che non dipende dall'esito dell'impresa, ma sì dal proposito della volontà. Quindi il conforto perenne, che prova in cuor suo chiunque sa d'aver pienamente adempiuto il suo dovere.

La cagion finale dell'operare umano, secondo la filosofia elveziana, si è il piacere. Quanto a quella, che chiamano efficiente, l'Elvezio non vede nell'uomo altro principio attuoso, fuorchè la passione. Questa dottrina contraddice all'esperienza, e toglie alle nostre azioni ogni valor morale. Tutti gli uomini sentono la forza delle passioni, ma non tutti si lasciano ad esse signoreggiare. Quegli stessi, i quali son usi di darsi ad esse in balìa, ricuperano a quando a quando la natìa tranquillità dello spirito. Ondechè, se negli uomini non fosse altro principio attuoso, dalla passione in fuori, essi dovrebbono il più del tempo rimanersi inoperosi, nè potrebbono darsi un pensiero al mondo di che che sia. Ora è noto, che gli uomini mai non finano d'operare, quando con più, quando con meno di forza, e di calore. Però la dottrina elveziana, intorno alla cagione efficiente dell'operare umano, cozza con l'esperienza. Oltre a ciò, se tutte le nostre azioni procedessero dalla passione, nessuna d'esse sarebbe libera; e come la libertà è fonda-

mento alla moralità, nessuna d'essa sarebbe buona, nessuna rea. Adunque la detta opinione toglie al nostro operare ogni valor morale. Il supremo, anzi l'unico principio delle azioni umane si è la libera volontà. La passione, s'ella già non ispenga il lume della ragione, il che d'ordinario non interviene, ben può sollevarsi contro la volontà, assalirla, combatterla, ma non conquiderla, nè torle la signoria. Però l'operar nostro alla volontà, non alla passione, si vuole ascriverlo, e fia reputato buono, o reo, secondo che accorderassi, o no, con i dettati della ragione, e della coscienza.

L'Elvezio, tuttochè sia sempre un pessimo moralista, non è però sempre un cattivo logico. Egli afferma, le nostre inclinazioni essere tutte quante ad un modo interessate. Certo, se l'uomo fosse un essere puramente sensitivo, se tutte le nostre pendenze sottostessero a quella, che piegaci al piacere, nessuna d'essa sarebbe disinteressata, nessuna generosa. Ma così fatte opinioni sono al tutto lontane dal vero. Senza che, tra le pendenze del cuore umano, sole quelle s'hanno da dire interessate, le quali affiggono il pensiero, e la mano dell'operante al conseguimento del bene suo proprio. Or havvene altre non poche, le quali portano l'operante a fare il bene altrui; pogniamo ch'esse a lui medesimo il più delle volte procaccino il bene onesto. Ma, soggiunge il nostro filosofo, noi proviamo un forte bisogno di satisfarle. Verissimo; non hai però quindi a raccogliere, ch'esse siano veracemente interessate, ma solo, che sono gagliarde, e ottimamente s'accordano col desiderio della nostra

felicità. Il quale accordo fu con gran sapienza ordinato dalla provvida natura, acciocchè nell'umana famiglia l'uno non s'astenesse dal giovare all'altro, per timore di nuocere a sè medesimo.

Ora è da vedere, come il Bentham esponga, e stabilisca il principio della utilità, sopra il quale egli innalzò tutto l'edifizio della scienza morale, e giuridica. Da prima ci dà una cotal descrizione del detto principio; indi ce la viene dichiarando, insegnandoci che cosa sia utilità, e additandoci le azioni veracemente utili, or sia rispetto ai privati cittadini, o rispetto alle intere comunità; infine ci fa sapere, quali siano le azioni, che hanno da dirsi giuste, e gli uomini, che hanno da chiamarsi seguaci del principio dell'utilità.

Il principio della utilità, egli dice, (Introduction to the principles ecc.) si è quello, che approva, o disapprova un'azione qualunque, secondo che ella ci si mostra atta ad accrescere, o a diminuire il benessere dell'operante, o che suona il medesimo in altri termini, secondo che ella ci si mostra favorevole, o contraria al detto benessere. Il che si vuole intendere sì delle azioni dei privati cittadini, sì ancora delle deliberazioni delle intere comunità.. Utilità io chiamo l'attitudine dell'azione a partorire alcun bene, alcun vantaggio, alcun piacere, alcuna parte di benessere, le quali voci suonano un medesimo; o che vale altresì lo stesso, l'attitudine dell'azione a francare l'operante dagli inconvenienti possibili a seguire, ciò sono il dolore, il danno, e in generale un qualsivoglia infortunio. Ove si tratti della deliberazione d'una civil comu-

nità, il bene inteso fia pubblico, ove si tratti dell'azione d'un privato cittadino, il bene inteso fia privato. Un'azione allora dee dirsi utile ad un privato cittadino, quando ella tende ad accrescere la somma de' suoi piaceri, o che torna un medesimo, a scemare la somma delle sue pene.. Un partito preso dalla comunità, il quale non è altro, che una maniera particolare d'azione da eseguirsi per opera d'uno, o di più uomini, si dee dir conforme al principio dell'utilità, o veramente dettato da esso, allorch'egli tende anzi ad aumentare il benessere della medesima comunità, che a menomarlo.. Di un'azione, la quale sia conforme al principio dell'utilità, tu puoi costantemente affermare, ch'ella è tale, che dee essere mandata ad effetto; tu puoi affermare altresì, ch'egli sarebbe bene, o almeno non sarebbe male, ch'ella fosse mandata ad effetto; ch'ella è un'azione giusta, o almeno, ch'ella non è un'azione ingiusta. I vocaboli giusto, e ingiusto, e gli altri di questa ragione hanno, senza dubbio, un significato, allorchè sono intesi al detto modo; ove tu gl'intenda punto altramente, non ne hanno alcuno.. Seguace del principio dell'utilità si è colui, che non approva, nè disapprova le azioni private, o le pubbliche deliberazioni, se non perchè le stima atte ad accrescere, o scemare il benessere dei privati cittadini, o del comune, per modo che la sua approvazione, o disapprovazione risponda a capello a così fatta attitudine.

Per questa sposizione del principio dell'utilità fattaci dal Bentham medesimo, noi possiamo formarcene un giusto concetto. Mercecchè noi qui

veggiamo aperto, di quale utilità egli favelli, e in che dimori, per avviso di lui, l'onestà, la giustizia, il dovere, e qual debba essere il fondamento dell'approvazione, e della disapprovazione, della lode, e del biasimo delle umane azioni. Dei beni, e dei mali della vita avvenire, anzi nè manco della buona, o rea coscienza, in tutto questo tratto non si fa motto. Onde manifesto apparisce, che l'utilità, di cui qui si parla, non dimora altrove, che in quelle cose, le quali tornano come che sia giovevoli al benessere meramente fisico, or sia del corpo, o dell'animo, possibile a conseguire in questo breve corso mortale. Or egli c'insegna, che le azioni atte a cagionare una così fatta utilità sono, per questo medesimo giuste, e debite, o almeno oneste, e lecite. Per la qual dottrina si viene ad onestare in molti casi un grandissimo numero d'azioni private, e pubbliche, le quali sono comunemente avute per disoneste, ed ingiuste, quali sono il furto, l'assassinio, il tradimento, il mancamento di fede, l'usurpazione delle terre altrui, ed altre molte a queste somiglianti. Dacchè non di rado incontra, che così fatte azioni, con esserti al presente assai profittevoli, siano per recarti dappoi, nel corso di questa vita, poco, o nessun danno. Oltre a ciò alla morale approvazione, o disapprovazione delle azioni umane, il Bentham porge un fondamento meramente fisico, cioè l'attitudine ad aumentare, o menomare il nostro benessere in questa vita caduca. La qual dottrina contraddice tutto insieme alla natura delle cose, e al comun sentire degli uomini, i quali nel dar lode, o biasimo alle

azioni libere non alla detta attitudine, sì alla loro convenienza, o sconvenienza, rispetto all'ordine morale sogliono aver riguardo. E di vero, una moglie virtuosa antipone la fede coniugale ad ogni più gran guadagno; un'altra viziosa ogni più picciol guadagno antipone alla fede coniugale; tutti per fermo dan lode alla prima, tutti biasimo alla seconda. Il simile si dica delle politiche deliberazioni. Una repubblica per non usurparsi i possedimenti altrui, s'astiene dal dilatare i proprî; un'altra, per dilatare i possedimenti proprî, s'usurpa gli altrui; tutti commendano la moderazione, e la giustizia di quella, tutti condannano la smoderatezza, e l'ingiustizia di questa. Adunque gli uomini, nell'approvare, o disapprovare le umane azioni, e deliberazioni si fondano in altro, che nell'attitudine delle medesime a partorirci vantaggio, o danno, e non hanno in conto alcuno per sinonimi i vocaboli giusto ed utile, ingiusto e dannoso.

Il Bentham, a fine d'indurci ad abbracciare il principio dell'utilità, ci conforta a considerare, ch'esso è fondamento a tutti i ragionamenti pratici, massimamente in fatto di politica; solo esso intelligibile, solo esso ragionevole; tutti gli altri principii, tirannici, o anarchici, e al tutto inutili; se non accostino a questo dell'utilità, e in esso interamente non si trasformino.

Se non abbracciate il mio principio, grida il Bentham, in qualsivoglia affare, sì privato, e sì pubblico, tutto il vostro dire tornerà inutile, quanto all'indurre i privati cittadini, e i governanti a prendere questo, o quel partito. Di questo ammonimento

noi sappiamo il buon grado al nostro moralista; ma crediamo di dover osservare, che qui non si tratta già dell'impressione, che una moral dottrina sia per fare sul cuore umano, sì della verità d'essa. Egli può intervenire pur troppo, che una dottrina falsa, la quale secondi le prave pendenze del nostro cuore, sia più possente a moverci, e signoreggiarci, che non è una dottrina vera, la quale ad esse contrasti. In secondo luogo è da por mente alla qualità delle persone, alle quali hassi a ragionare. Certo, dov'esse sian di quelle, che seguitano i dettati della scuola bentamiana, elle non saranno mosse, fuorchè dalle ragioni, che sono fondate nell'utile, ma dove siano di quelle, che ai dettati della detta scuola, antipongono quelli della natura non guasta, elle saranno mosse principalmente dalle ragioni, che sono fondate nel convenevole, e nel giusto. Nel resto, noi rifiutando il principio della utilità non intendiamo con questo di rifiutare altresì tutte le ragioni, che si possono trarre dalla considerazione dell'utile, solo vogliamo, che l'utile al convenevole, e al giusto debba sottostare, e quando sia necessario, anco cedere, e dar luogo.

Egli è proprio della verità, ripiglia il Bentham, essere intelligibile. Or solo il principio della utilità si trova esser tale. Per contrario a noi pare, ch'esso non possa essere inteso in conto alcuno. Nel vero ad intendere il detto principio, non basta comprendere, come certe azioni possono essere profittevoli, egli converrebbe di vantaggio comprendere, com'esse, pure per questo, che possono essere profittevoli,

debbono esser giuste. Or questo non si capisce, come non si capisce, che due diverse qualità, siano una sola, e medesima qualità.

Il nostro filosofo s'avvisa, che chi si dilunga dal principio dell'utilità debba di tratto cadere in quello del sentimento proprio, come se tra questi due estremi non fosse alcuna via di mezzo. Indi si studia di mostrare gl'inconvenienti di questa dottrina. Noi di quel suo avviso non facciamo caso; però ch'esso procede da ignoranza, o da malizia. Quanto agli inconvenienti della dottrina del sentimento proprio, osserviamo, ch'essi sono veri, ma che per la massima parte sono comuni ad essa, e alla dottrina dell'utilità. E di vero l'utilità delle azioni umane è relativa alle persone, ai tempi, ai luoghi, e alle altre circostanze. Onde incontra sovente, che una medesima azione, ad un medesimo tempo, ad alcuni torni utile, ad altri dannosa, e ad un medesimo uomo oggi giovi, domani nuoca. Però il principio dell'utilità è manifestamente anarchico, come quello, che introduce tra gli uomini tante regole del giusto, e dell'ingiusto, quanti son uomini, e fa, che una medesima azione al presente sia giusta, e poco stante ingiusta; anzi che sia tutto insieme giusta, ed ingiusta.

Ma poichè certi filosofi atterriti alla vista degli inconvenienti, che trae seco il sentimento proprio abbandonato a sè stesso, chiamano in soccorso la riflessione, il Bentham mantiene, ch'eglino per questa via vengono a gittarsi in braccio al principio della utilità, dal quale mostrano d'abborrire cotanto. Dacchè la riflessione, se a lui crediamo, non

può cadere se non sopra l'utilità dell'atto. Come noi non parteggiamo in verun modo per lo principio del sentimento proprio, le considerazioni del Bentham su questo particolare non ci possono far danno. Nonpertanto osserviamo, che la riflessione potrebbe avere un obbietto altro da quello, ch'egli le assegna. Per atto d'esempio ella potrebbe fermarsi su la convenevolezza dell'azione, rispetto all'ordine naturale, rispetto al precetto divino. Però è falso, che chiunque al sentimento proprio accoppia la riflessione venga con questo a soscriversi all'opinione bentamiana. Infine il Bentham volgendosi a coloro, che antipongono il giusto all'utile, voi, dice, v'ingannate grandemente, dandovi a credere, che giusto significhi altro che utile. Indi s'argomenta di stringerli in questa forma: un principio senza motivo, che ci alletti a praticarlo, riesce al tutto sterile; d'altra parte tutti i motivi immaginabili si riducono all'utilità. Adunque, egli conchiude, il vostro principio della giustizia, o torna al tutto infruttuoso, o si cangia nel mio. Qui il precettore dell'interesse chiama ingannati coloro, che distinguono il giusto dall'utile, e si studia d'abbattere il principio della giustizia. Quanto all'errore, noi stimiamo, ch'esso sia tutto suo. Perocchè, in questo particolare, egli contraddice a tutto il genere umano, il quale vide maisempre essere una natural differenza tra il giusto, e l'utile, onde in qualsivoglia idioma stabilì voci diverse a dinotar l'uno, e l'altro. Quanto all'argomento, noi confessiamo, che l'uomo non opera mai senza motivo. Nonpertanto avvertiamo, che due sono i motivi,

ond'egli è allettato a praticare la giustizia, uno intrinseco, il quale dimora nella convenevolezza, e bellezza della giustizia medesima; un altro estrinseco, il quale consiste nell'utilità, che, anche in questa vita, il più delle volte, con la giustizia s'accompagna. S'egli avvenga, che l'uomo pratichi la giustizia per lo motivo più nobile, egli per fermo non s'accosterà punto all'opinione bentamiana; ma nè manco vi s'accosterà, se pratichi la giustizia per alcun vantaggio, che spera indi ritrarre, sì veramente, che la pregi più dell'utilità, e sia presto a sposarla, eziandio senza dote, quando il dovere lo richiegga.

Nel rifiutare le altrui dottrine il Bentham usa un'arte assai grossolana. Come sarebbe faticoso esporre a pieno, e fedelmente i sistemi di morale mantenuti dagli altri, egli attenendosi al principio del fuggire la noia, poco altro fa, che nominarli, e stranamente li guasta. Come sarebbe alquanto malagevole provarli tutti falsi, e fondati unicamente nel giudizio di chi li propone, e di chi li abbraccia, egli senza veruna prova afferma, e giura, che sono cotali, e si studia di porli in ridicolo. Tutti gli altri moralisti, se a lui diam fede, s'accordano in questo, che dal loro giudizio in fuori, non conoscono alcun'altra regola del giusto, e dell'ingiusto, dell'onesto, e del turpe. Certe forme di dire, in fatto d'onestà, e di giustizia, le quali pur suonano tutto giorno su le labbra di tutti gli uomini sono frasi vuote di senso, e non dinotano alcuna cosa, la quale appartenga alle azioni umane in sè medesime risguardate; così dicendo, che una tal

azione, a cagion d'esempio l'esposizione dei bambini, è contro natura, non altro se ne dinota, che la poca frequenza. In fine con grande espressione di dolore, e sentimento di zelo, egli addita, e deplora i danni, che provengono dalle opinioni diverse, come che sia, dalla sua.

Or noi diciamo in primo luogo, essere al tutto falso, che i moralisti, i quali non professano il principio dell'utilità, rigettino qualsivoglia misura dell'onesto estranea al loro proprio giudizio. E di vero coloro, che s'attengono al senso comune, come si pare per la parola medesima, onde si divisano dagli altri, a regola del giusto, e dell'ingiusto, non il loro proprio sentire, anzi tolgono il comun sentire degli uomini. Quelli, che al senso antipongono l'intelligenza, assegnano per norma dell'operare umano la verità. Che l'intelligenza dee avere un obbietto, e obbietto dell'intelligenza non può esser altro, che il vero. Quelli, che commendano la legge eterna, intendono, che si debba por mente all'alto disegno, secondo il quale Iddio governa i movimenti, e le azioni di tutte quante le cose da sè create, e per conseguente ancor degli uomini. Quelli, che propongono la legge naturale, vogliono, che seguitiamo quelle massime pratiche, le quali noi tutti portiamo scritte a note indelebili nei nostri cuori. Le quali misure dell'onesto, e del turpe al tutto si diversificano dal giudizio proprio del maestro, e del discente. Di che si vede quanta fede si meriti il Bentham, allorchè in un tono tanto autorevole descrive, e critica le opinioni dei moralisti, che da lui dissentono. Ma non pochi

ammantano di que' nomi augusti di legge eterna, di legge naturale, di diritta ragione la loro libidine. Egli è ciò vero pur troppo; nonpertanto volere accomunare cotesto abuso con tutti coloro, che li adoperano, sarebbe calunnia atroce, e non tollerabile.

In secondo luogo il Bentham insegna, che queste forme di dire, tuttochè usitatissime: giustizia naturale, equità naturale, buon ordine, e simili sono frasi di senso vago, ed incerto, le quali possono al più dinotare la conformità della cosa di che si tratta, con la misura, che le è propria. Onde, a suo giudizio, saria meglio dire utilità, o danno, e aggiungere piacere, o dolore. Qui è da por mente, che si tratta di azioni umane. Però quelle maniere di favellare debbono indicare la conformità dell'azione umana con la misura, che le è propria. Or qual è la misura propria della bontà delle umane azioni? Non certo il piacere, al quale si riferisce l'utilità. Mercecchè il piacere è affezione comune di tutti gli esseri sensitivi. Egli è qui bisogno d'una norma, la quale appartenga in proprio agli esseri ragionevoli. Tal è la verità, la quale dimora nella convenienza delle cose, donde nasce l'ordine. Chè solo l'uomo, tra tutti gli animali ha la facoltà di conoscere il vero. Pertanto sola la verità si trova esser atta a misurare la bontà dell'operare umano. Onde sentitamente si disse, la bontà morale non essere altro, che la verità altamente impressa negli atti umani, quasi come immagine di suggello in cera. Però quelle forme di dire dal Bentham derise significano, che l'operar nostro si dee accor-

dare con la verità, con la convenienza delle cose, con l'ordine, il quale emerge dalle relazioni proprie delle nature intelligenti. Tanto è lungi, ch'esse siano frasi vuote, o di senso vago, ed incerto.

Quanto al dire, che talora facciamo, certi atti, per esempio l'esporre i bambini, essere contro natura, egli è falso, che questa forma di dire non debba poter significare altro, che la poca frequenza dei medesimi. La poca frequenza dell'atto sarà, se si voglia, un effetto dell'esser esso contrario alla natura; comechè la depravazione del cuore umano possa alcuna volta crescere a tal segno, che così fatte azioni, presso qualche popolo diventino frequentissime. Nonpertanto anche in questo caso le disapprovazioni, e i lamenti degli uomini non cadranno unicamente, nè principalmente, su la frequenza, ma su la deformità naturale dell'atto risguardato inverso di sè medesimo. Anche l'indegnazione, che noi sentiamo in udire cotali atti, si vuole avere per un effetto del loro repugnare alle inclinazioni della natura umana. Onde, quando diciamo, ch'essi sono contro natura, non dinotiamo la detta indegnazione, se non per obbliquo, e in secondo luogo. Or che è dunque ciò, che con quella forma di dire vogliamo significare in primo luogo, e per diretto? Appunto quello, che abbiamo accennato, cioè, che quegli atti direttamente contraddicono a quelle affezioni, che furono nei nostri petti inserite dalla natura medesima. Il che si scorge aperto in quella stessa azione, la quale è recata in esempio dal nostro filosofo. La natura inserì profondamente nell'animo dei genitori un grande

amore verso i loro figliuoli. Onde veggiamo, ch'anco gli animali bruti hanno una gran cura dei loro parti, e danno ad essi tutta quella educazione, di che sono capevoli. Però il lasciare in abbandono i propri figliuoli si dice essere contro natura, in quanto s'oppone alla natural benevolenza dei genitori. Oltre a ciò ogni uomo fin dalla nascita ha certi diritti, quali si chiamano naturali, come quelli, che non furono acquistati per qualche atto della persona, che li possiede, nè ricevuti da verun altro uomo; tra i quali diritti, si vuole annoverare in primo luogo il diritto di vivere. Or chi pone un bambino a manifesto rischio di perdere la vita, viene apertamente a ledere il detto diritto. Per questo un tale atto si dice essere contrario alla natura. Di che si vede quanto sia lontano dal vero, che per quella forma di parlare non s'esprima cosa, la quale appartenga all'atto in sè medesimo riguardato. Ella è poi nuova, e al tutto degna del maestro dell'interesse la regola, ch'egli ne dà, per discernere se sia, o no dicevole indegnare, e inorridire di quelle azioni sconce, e snaturate. Guardate, egli dice, se così fatte azioni siano per tornare dannose, o profittevoli. Nel primo caso, la vostra indegnazione fia ragionevole, nel secondo si dee porla tra i pregiudizii. Ad intendere l'iniquità di questa regola, basta avvertire, che delle dette azioni contro natura il comun degli uomini inorridisce, e indegna, prima di por mente al danno, che è per seguirne, anzi eziandio dopo avere per avventura inteso, che ne potrebbe venire alcun vantaggio. Queste considerazioni sono per nostro

avviso bastevoli a mostrare, come il Bentham, anzichè lamentare la tirannia, e i tristi effetti dei principii mantenuti dagli altri filosofi, in opera d'onestà, e di giustizia, avria fatto gran senno a riconoscere, e confessare l'abbiettezza, e pravità del principio dell'interesse a lui sì caro.

Due sono, secondo l'Hutcheson, principe dei sentimentalisti, i principii dell'onesto, il senso morale, e la benevolenza. Quello soprantende alle affezioni benevole, e alle azioni, che da esse rampollano; questa nobilita, e a così dire santifica le azioni medesime. Però rispetto all'onesto, il senso morale è principio rimoto, la benevolenza, prossimo. Ma intorno ad ambedue è da udir lui medesimo. E prima quanto al senso morale — Noi, dice, (Ricerca intorno all'idea della bellezza e della virtù) abbiamo in noi medesimi un senso eccellentissimo, e quasi divino, il quale nelle nostre azioni, nelle parole, anzi ancora nei più segreti movimenti dell'anima, discerne ciò, che è convenevole, bello, onesto. Il qual senso è a noi quasi come una regola dataci dalla natura, per temperare la nostra indole, per moderare le nostre passioni, per governare la vita. Da lui ci viene la viva gioia, onde siamo inondati, allorchè pratichiamo, o anche sol richiamiamo alla mente alcun atto conforme ai suoi dettati, da lui la tristezza, e la vergogna, onde siamo compresi, come prima ci avvediamo d'avere operato altramente. Noi ci piacciamo altresì delle buone azioni, e intenzioni degli altri uomini, e le colmiamo di lodi. Giusto s'appella, e bello, e virtuoso, quanto pel detto senso è approvato; ingiusto,

turpe, vizioso, quanto è per lui condannato. Obbietto dell'approvazione sono i movimenti della volontà, gl'intendimenti, le propensioni, le quali mostrano procedere da un amore disinteressato; o almeno segregarsi al tutto dal gretto, e basso amore di sè; obbietto della disapprovazione sono l'amor proprio, la malvoglienza, o anche una brama smodata delle voluttà sensuali. Questo senso eminente siede arbitro di tutte le facoltà, di tutte le affezioni, e azioni dell'animo nostro. Egli esercita sopra esse un'autorità suprema —. Qui noi veggiamo aperto, che l'Hutcheson pone nell'animo nostro, una tal facoltà in tutto distinta dalla ragione, con la quale noi senza mezzo discerniamo l'onesto dal turpe così appunto, come siamo usi di discernere col gusto il dolce dall'amaro, col tatto il morbido dall'aspro, con l'udito il grave dall'acuto. Onde le dà il nome di senso morale; tuttochè non la leghi a verun organo corporeo. La qual facoltà, per avviso di lui soprastà a tutte le altre, e ne approva, o condanna le azioni, secondo che le trova benevole o malevole, disinteressate o interessate, generose o basse. Quindi la letizia, o il rimorso della coscienza. La qual sentenza d'approvazione, o di condanna, essa la pronunzia, non pure su le azioni nostre, ma e su quelle degli altri. Quindi la lode, o il biasimo. Cotale uffizio assegnava Francesco Hutcheson al suo senso morale.

L'altro cardine, sopra il quale si volge la morale utcesoniana, si è la benevolenza. La quale, se a lui diam fede, è principio necessario, e forma intrinseca dell'onesto. Per venire a questa conclu-

sione bisogna levare una difficoltà, bisogna provare, che la benevolenza è da sè medesima disinteressata. Dacchè s'ella fosse punto interessata, lungi dall'onestare le nostre azioni, le vizierebbe anzi, e le guasterebbe. Chè tal è l'effetto usato dell'amor proprio. Però il nostro filosofo si studia innanzi tratto di dimostrare la disinteressatezza delle affezioni benevole. Le affezioni benevole, egli dice, mirano pure al bene altrui, e in esso si terminano. D'altra parte esse sono naturali. Onde non dipendono punto dal nostro libero arbitrio, or sia quanto al principio, da cui procedono, o quanto al termine, a cui tendono. Esse sorgono spontanee, prevengono ogni considerazione della ragione, corrono diritamente alla meta loro prefissa dalla natura. Noi non possiamo spegnerle, nè soffocarle, non cangiare loro lo scopo. Però è manifesto, ch'esse sono al tutto pure da qualunque scoria di privato interesse, presente o futuro. Egli può bene incontrare, ch'esse s'accordino coll'interesse nostro, non pure futuro, ma eziandio presente. Ma non fia però mai, ch'esse procedano dalla brama d'alcun passeggero vantaggio, nè dalla speranza dell'eterna beatitudine.

Provata nell'accennato modo la disinteressatezza delle affezioni benevole, il nostro filosofo non dubita d'affermare, ch'esse sono principii necessarî dell'umana onestà sì fattamente, che senza benevolenza non sia virtù, e per conseguente senza malevolenza non sia vizio. Noi, dice, non abbiamo alcuna azione per moralmente buona, o cattiva, se non perchè la crediamo venuta da qualche affezione

benevola, o malevola inverso alcun essere fornito di sentimento. Le virtù socievoli le crediamo fondate nell'amore dei nostri simili. Gli atti religiosi li crediamo proceduti dall'amore di Dio. E in generale gli uomini non approvano alcuna maniera di culto esteriore, se non perchè s'avvisano, ch'essa tragga origine dal desiderio di piacere alla Divinità. A questo modo il nostro moralista si studia di ridurre ad un solo principio, cioè la benevolenza, tutti i doveri sociali, e religiosi. A togliere su questo particolare ogni dubbio, egli si fa a considerare le quattro virtù, che dette furono cardinali, dico la temperanza, la fortezza, la prudenza, la giustizia, con intendimento di mostrare, che noi non per altro le commendiamo, se non perchè ci avvisiamo, ch'esse mirino al ben comune. — Dimandate, egli dice, al più sobrio eremita, se la temperanza sia, da sè medesima, moralmente buona, eziandio nella presupposizione, ch'essa non proceda dal proposito d'obbedire a Dio, o non ci faccia più atti ad esercitar la pietà, più disposti a promovere il bene dell'umana famiglia, che non la ghiottornia; egli per fermo risponderà, che in questo caso essa non sarebbe una virtù. La fortezza sarebbe una virtù da stupido, dov'ella non servisse a difendere l'innocenza. La prudenza sarebbe furberia, dov'ella attendesse soltanto a promovere il nostro privato vantaggio. E finalmente la giustizia, dov'ella non mirasse al benessere dei nostri simili, sarebbe una dote di gran lunga più propria della bilancia, la quale da sè non piega più dall'una parte, che dall'altra, chè non d'un

essere ragionevole, e libero. Per le quali dottrine dell'Hutcheson rimane provato, com'egli della morale, oltre il senso dell'onesto, e del turpe, facea fondamento la benevolenza.

Ora esaminiamo, se l'edifizio morale innalzato da lui sopra il senso dell'onesto, sia saldo, e compiuto. A quest'effetto abbiamo ad esplorare, e quasi come tentare i due detti fondamenti. Adunque investighiamo s'essi siano tali da poterlo reggere, e sostenere in ogni sua parte. E prima quanto al senso morale, è egli veracemente necessario cotesto senso, o almeno bastevole a dar ragione dei fatti psicologici risguardanti l'onesto, e il turpe? Noi non possiamo convenevolmente satisfare a così fatta domanda, se prima non ci siano conti i detti fatti. Il perchè noi dobbiamo ricercare diligentemente, quali siano i pensieri, e gli affetti, che ci si sveglian nell'animo, allorchè ci facciamo a considerare un'azione nostra, o d'altrui, in quanto buona, o malvagia. A volere con sicurezza dar giudizio della bontà, o malvagità d'alcun'azione, non è da fermarsi alla parte d'essa esteriore, e per così dire alla scorza. Bisogna penetrare più addentro a fine di scoprirne l'intima natura, e soprattutto bisogna por mente alla condizione dell'operante, e allo scopo, al quale egli mira. Vero è, che talora, ad aver contezza di tutto questo non si richiede gran tempo, nè grande studio. In tal caso appena rivolgiamo noi l'animo all'azione, e di tratto la giudichiamo buona o rea, cioè conforme o contraria alla regola dell'onesto. La qual regola noi troppo ben conosciamo essere al tutto independente dalla

nostra volontà, autorevolissima, immutabile. Come prima ci spuntano i primi albori della ragione, noi ci accorgiamo d'esservi sottoposti per forma, che non ce ne possiamo in conto alcuno sottrarre. Essa non ci trascina, non ci costringe a ben fare, ma vi ci obbliga. Noi possiamo trapassarla, possiamo spregiarla, ma dopo aver ciò fatto, noi veggiamo aperto d'avere operato male. Il bene onesto, come quello che dimora nell'essere una tale azione concorde con la detta regola, noi l'abbiamo per immutabile, e al tutto independente dal tempo, dal luogo, e da qualsivoglia altra circostanza. Troppo lontani siamo noi dall'avvisarci, ch'esso sia mai stato disonesto, o che sia qui onesto, altrove turpe, altrove nè onesto, nè turpe. Così fatti pensieri non ci passano pure per l'animo. Questa è l'idea suprema, della quale ci serviamo, per dare giudizio della bontà, o reità delle nostre azioni, o delle altrui. Le azioni nostre, o d'altrui, le quali si trovano esser conformi alla detta regola, noi le abbiamo, non pure per buone, ma e per degne di ricompensa; le contrarie noi le abbiamo non pure per ree, ma e per degne di pena. Egli incontra talvolta, che gli uomini, or sia per ignoranza, o per ingiustizia, non diano alle azioni buone la dovuta ricompensa; nè alle malvage la dovuta pena, anzi ricompensino queste, e puniscano quelle. Ma non per questo noi ci dipartiamo punto dalla detta sentenza. Chè noi fummo ad essa condotti dalla nozione del merito, la quale rampolla da quella del bene onesto. Questi sono i pensieri, i quali ci sorgono in mente, allorchè ci facciamo a con-

siderare alcun atto umano, in quanto egli è moralmente buono, o reo.

Con i detti pensieri s'accompagnano parecchi sentimenti della stessa ragione, cioè risguardanti l'onesto, e il turpe. L'onesto, cioè la virtù, noi lo possiamo considerare in tre modi, in sè medesimo, rispetto a noi, rispetto agli altri. Il medesimo si dica del turpe, cioè del vizio. Come la virtù è da sè bellissima, appena noi ci facciamo a contemplarla, eziandio senza riferirla a noi medesimi, nè a verun altro, e subito ne restiamo presi. Chè con la parte superiore dell'animo nostro, nessun altra cosa tanto si confà, quanto il bello, massimamente morale. Onde un antico filosofo (Platone presso Cicerone De off. 1.) disse poeticamente non essere al mondo uomo così rozzo, e schivo, il quale non fosse per ardere di maraviglioso amore per la virtù, sì veramente, ch'ella scendesse dal cielo, e se gli desse senza velo a vedere. Chi conosce di possedere alcun bene non può fare, che non ne sia lieto. Di qui nasce la gioia, ond'è ricolmo chiunque è consapevole a sè stesso d'aver adempiuto i suoi doveri. La qual gioia al tutto si diversifica dalla gioia sensuale, e di lunga mano la supera, come la virtù, dalla quale rampolla, al tutto si differenzia dai beni corporei, e a gran pezza li vince. Chi conosce di meritare alcuna mercede non può fare, che non isperi d'ottenerla, or sia dagli uomini, o almen da Dio. Onde alla letizia d'aver bene operato s'aggiunge la speranza di conseguire la meritata ricompensa. Questi sono i sentimenti, che in noi si risvegliano, allorchè ci facciamo a considerare

la virtù, la quale si trova essere in noi medesimi. Quella, di che veggiamo essere adorni gli altri, ci muove a stimarli, e ad onorarli. La quale stima è la sola, che sia verace, e si termina nella persona per noi stimata. Quando noi stimiamo alcuno per le ricchezze, o pel potere, di che abbonda, la nostra stima si termina in un bene esteriore, al tutto distinto da colui, che lo gode; onde in tal caso noi propriamente stimiamo, non lui, ma una cosa altra da lui. Quando noi stimiamo alcuno per lo sapere, di che ha pieno il petto, e la lingua, la nostra stima si termina, egli è vero, in un bene interiore di gran prezzo, ma tale nonpertanto, che procede anzi dalla liberalità della natura, che dalla diligenza di chi lo possiede. Chè ad acquistar dottrina, senza l'ingegno, nulla o poco serve lo studio. Onde in tal caso noi stimiamo più presto la sapienza del supremo Artefice, che non quella dell'uomo. Per contrario, quando noi stimiamo alcuno, per la virtù, di che risplende, la nostra stima si termina in un bene, non pure interiore, e sopra ogni altro pregevolissimo, ma eziandio al tutto volontario, tuttochè non possibile a conseguire senza l'aiuto divino. Onde in tal caso noi stimiamo veracemente la persona virtuosa, e diamo della sua virtù aperta, e solenne testimonianza. Oltre a ciò, come la probità è fondamento del merito, noi naturalmente desideriamo, ch' essa sia degnamente ricompensata. Onde abbattendoci ad alcun uomo dabbene, al quale nulla manchi di quanto si stima essere bisognevole alla vita, ce ne rallegriamo altamente; laddove, s'egli gema nelle angustie della

povertà, profondamente ce ne attristiamo; e quando fosse in poter nostro di renderlo felice, noi non vi metteremmo in mezzo alcun indugio, sì veramente, che fossimo presti di seguitare i movimenti spontanei della natura non depravata. Questi nobili sentimenti suscita in cuor nostro la virtù contemplata in altrui. Opposti a questi sono i sentimenti, che ci desta nell' animo il vizio. Abborrimento, quando il riguardiamo inverso di sè medesimo. Tristezza indefinibile, e spavento segreto, quando il troviamo in noi stessi. E dov' egli sia per noi considerato negli altri, fa che gli abbiamo in dispregio, e chiamiamo su le loro teste la mano vendicatrice di Dio.

I fatti psicologici risguardanti l'onesto, i quali siamo fin qui venuti enumerando, e descrivendo sono di due specie. Però ch'altri appartengono alla parte intelligente dell'animo nostro, tali sono l'idee morali; altri alla parte appetente, tali sono i sentimenti parimente morali. Or questi presuppongono quelle. Le presuppongono, a così dire, cronologicamente. Dacchè i sentimenti morali non hanno luogo, dove non abbiano antecedentemente avuto luogo le idee. Onde certi sentimenti, or sia d'amore, o di compassione, o d'orrore, o d'altra qual si sia natura, i quali a non dubbii indizii, si manifestano nei fanciulletti, o non sono morali, o s'hanno alcuna moralità, sono senza fallo proceduti da qualche primo svolgimento della ragione, sì quanto alla sua parte teoretica, sì quanto alla parte pratica. Chè non è da credere, ch'essa in noi tardi gran fatto ad isvolgersi, o si svolga tutta quanta

in un tratto. Oltre a ciò i sentimenti morali presuppongono le idee morali, a parlar con le scuole, logicamente. Perocchè quelli nascono da queste. Chè l'uomo non può pensare il bene, nè il male, proprio o d'altrui, presente o futuro, senza sentirsi il cuore penetrato, e compreso da molti diversi affetti, al tutto rispondenti ai pensieri.

Or noi possiamo vedere, se il senso morale dell'Hutcheson serva punto a dar ragione dei fatti psicologici risguardanti l'onesto. In primo luogo quanto all'idee morali, egli è al tutto inetto a potercele somministrare. Un senso, per quantunque fino, e sublime, da sè solo, non ci dà propriamente altro, che affezioni grate, o moleste, talora sole, come fanno i sensi dell'odorato, del gusto, e dell'udito, talora accompagnate con immagini fantastiche, come fa il senso della vista, e alcuna volta eziandio quello del tatto. Però non è possibile, che il senso morale dell'Hutcheson ci somministri, da sè solo, le idee morali. Vediamo, se ce le possa somministrare per mezzo della riflessione. Per quanto attentamente, e sottilmente vògliamo noi considerare un'affezione sensibile, grata o molesta, non ci verrà mai fatto di trarne un'idea morale. Primieramente un'affezione sensibile, o ella appartenga all'appetito inferiore, o al superiore, risguardata inverso di sè medesima, non è punto libera. Però ch'essa di necessità vien dietro all'impressione fatta dall'obbietto nel senso, e nella parte appetente. E di vero le affezioni del senso morale dell'Hutcheson, posta l'impressione, sorgono spontanee, precorrono a qualsivoglia considerazione della

ragione, appartengono ad una facoltà, in tutto distinta dalla volontà. Ora, parlandosi d'azioni, interiori o esteriori, non è moralità, dove non è libertà. Appresso, per quanto accuratamente disaminiamo una qual si sia affezione dell'animo nostro in sè stessa, noi non possiamo mai conoscere a pieno, ond'essa proceda, dove tenda, non pure per sè medesima, ma eziandio per volontà dell'operante, nè se si tenga di qua, o di là dai limiti del convenevole. Or a poter ravvisare in essa alcuna moralità, se non propria, almeno avventizia, egli sarebbe mestieri avere tutte le dette conoscenze. Infine l'affezione sensibile è particolare, dipendente dalle circostanze, sommamente variabile. Dove per contrario l'idea morale è generale, sciolta da qualsivoglia condizione, immutabile. Adunque non è possibile, che questa sia mai tratta da quella; se già non vogliamo dire, che il più possa esser tratto dal meno. Le quali considerazioni sono di vantaggio a dimostrare, che il senso morale dell'Hutcheson è al tutto inetto a darci le idee morali.

Resta che vediamo, se il detto senso ci possa almen dare le affezioni morali. A prima vista diresti, ch'egli ce le debba poter dare. Si tratta di mere affezioni, grate o moleste, le quali sono, a così parlare, frutti proprî della facoltà sensitiva. Nonpertanto, chi ben considera, egli si trova essere al tutto inabile a spiegare anche sola questa metà dei fatti psicologici risguardanti l'onesto. Ciò si rimane a bastanza chiarito, per le osservazioni poco avanti da noi fatte, intorno alla relazione moltiplice, che è tra la parte intellettuale dei detti fatti,

e la parte affettuosa. Noi vediamo, che questa vien dopo quella, e ne procede qual effetto dalla sua cagione. Ondechè il senso morale dell'Hutcheson non ci può dare le affezioni morali, se prima non ci dia l'idee. Ma secondo che fu per noi pur dianzi dimostrato, il detto senso è inetto a somministrarci le idee morali. Adunque è forza, ch'egli sia altresì inetto a somministrarci le morali affezioni. Il qual vero si fa ancor più manifesto, allorchè si pon mente alla natura delle dette affezioni. Però ch'esse non sono punto cieche, anzi sono illuminate, e al tutto ragionevoli. E di vero per questo noi godiamo dopo avere adempiuto i nostri doveri, perchè conosciamo d'esser fatti migliori; e ci contristiamo dopo averli negletti, perchè conosciamo d'esser fatti peggiori. Per questo nel primo caso noi speriamo il premio, e nell'altro temiamo la pena, perchè veggiamo d'esserne degni. Ora il senso morale dell'Hutcheson è al tutto separato, e independente dalla ragione, e però non può essere, che da esso ci vengano le affezioni morali, quali noi tuttodì le sperimentiamo.

Per le cose fin qui ragionate apparisce chiaro, che troppo è labile il primo fondamento dell'edifizio morale innalzato dall'Hutcheson, dico il senso morale; consideriamo ora, se sia punto più solido l'altro, dico la benevolenza. Il nostro filosofo perciò s'avvisa essere l'onestà fondata nella benevolenza, perchè questa, al par di quella, si trova essere, a suo giudizio, disinteressata. Io di buon grado confesso, l'onestà essere disinteressata, cioè la virtù essere amabile per sè medesima. Ma ciò

si vuol intendere dirittamente. Nessuna cosa ci può essere amabile, la quale non siaci altresì confacevole, o quanto all'appetito inferiore, o quanto al superiore. E come ciò, che ci si confà, ci reca diletto, e ci solletica l'appetito, nessuna cosa ci può esser amabile, la quale, oltre all'esserci confacevole, non siaci altresì grata, e desiderabile. Però non è amore senza compiacenza, e desiderio della cosa amata. Ondechè quando si dice, che una tal cosa, o persona è amabile per sè medesima, non si vuol già significare, ch'ella si possa amare senza provarne piacere, e bramarne il possedimento, ma sì ch'ella può amarsi, eziandio senza speranza di trarne alcun vantaggio. A questo modo noi amiamo alcuna volta la virtù. Nel qual caso, s'egli avvenga, che noi altamente ce ne dilettiamo, e con sincero animo la desideriamo, il nostro amore, per così fatto diletto, e desiderio, lungi dall'abbassarsi, ed offuscarsi, s'innalza, e si fa più puro. Così si vuole intendere il disinteresse dell'onestà, e l'amabilità intrinseca della virtù.

Anche le affezioni benevole sono disinteressate, ma in un senso improprio, e tutto altramente dalla virtù. Un'affezione, la quale sorga spontanea, e antivenga qualsivoglia considerazione della ragione, a parlar giusto, non si può dire disinteressata, nè interessata. Dacchè non è interesse, nè disinteresse, rispetto ad una qual si sia affezione, o azione, dove non sia previdenza degli effetti, favorevoli o contrarii, che sono per seguitarne. Nel vero, disinteressato è colui, che ad operare si muove, anzi per amore dell'onesto, che per la speranza del

vantaggio, o per lo timore del danno, possibile a venirgliene, interessato per contrario è colui, che ad operare si muove, anzi per la speranza del vantaggio, o per lo timore del danno, possibile a venirgliene, che per amore dell'onesto. Ora le affezioni benevole, risguardate inverso di sè medesime, come appunto le risguarda il nostro filosofo, sono scompagnate da ogni previdenza di qualsivoglia effetto, lieto o tristo. Onde non possono esser dette disinteressate, se non in un senso improprio, e per così dire materiale, cioè solo in quanto esse riguardano il bene dei nostri simili, e in esso naturalmente si terminano. Or tutt'altra si è la disinteressatezza della virtù. L'uomo virtuoso suole in ogni incontro fare quanto conosce essere conveniente. S'ei vegga dovergliene tornare alcun profitto, non lo ricusa, ma nè manco lo agogna; s'ei vegga potergliene incogliere alcun pregiudizio, non lo procaccia, ma nè manco lo fugge. Però è disinteressato, non per inclinazione di natura, ma per elezione di volontà, e ne ha lode dai savî, e tanto più si merita la ricompensa, quanto meno la cerca.

Sendo la virtù disinteressata tutto altramente dalle affezioni benevole, egli è impossibile, che queste siano principii necessarii di quella. Per verità se la benevolenza fosse principio necessario della virtù, nessun atto virtuoso potrebbe aver mai luogo senza di essa. Or havvi di molti atti virtuosi, nei quali non entra punto di benevolenza, nè d'amore di ben pubblico. Nessuno ignora, che dei nostri doveri non pochi riguardano noi medesimi. Or chi dirà, che nell'adempimento di così fatti

doveri debba di necessità entrare la benevolenza, e l'amore del ben pubblico? Nel vero tutti consentono, che l'uomo, quando mette mano, a frenare le sue passioni, o attende a coltivare le sue facoltà intellettuali, e si studia di farsi migliore, adopera virtuosamente, tuttochè non abbia l'intendimento di rendersi più atto a promuovere il vantaggio altrui. Però è manifesto, che un atto umano può essere virtuoso, senza che sia benevolo. Dico di più, cioè che la virtù richiede alcuna volta, ch'altri contrasti alle propensioni benevole, e antiponga l'interesse d'un solo, a quello di molti. Un giudice, a cagion d'esempio, a voler mantenere la giustizia, dovrà talora pronunciare una sentenza pregiudicievole a molti, che gli son cari, e tuttavia profittevole ad alcuno, che per avventura gli è sommamente odioso. Un padre di famiglia, a satisfare ai debiti, dai quali si trova essere gravato, dovrà levare a sè stesso, e a' suoi figliuoli di molte cose utili, e per poco necessarie, per darle al ricco creditore, che non ne ha verun bisogno. Tu puoi far quindi ragione, che attenendoti troppo strettamente al principio della benevolenza, ti metteresti a rischio di cadere in errori non lievi, e di trascorrere eziandio ad azioni ingiuste.

Il nostro filosofo dell'essere la bontà morale fondata nella benevolenza, recava in prova gli atti del culto religioso, e quelli, che appartengono alle quattro note virtù, che si chiamano cardinali. Quanto al culto, egli insegna, ch'esso non si suole approvare, se non in quanto si stima, che proceda da un cotal sentimento d'amore verso Dio. Questa

dottrina è manifestamente contraria a quanto veggiamo tuttodì intervenire. Gli uomini per questo comunemente approvano il culto religioso, perchè l'hanno per ragionevolissimo, e convenevolissimo, nè ad onorar Dio sono eglino mossi soltanto dall'amore. Talora vi sono condotti dall'ammirazione delle sue grandezze, talora dalla reverenza della sua maestà, e quando dalla gratitudine pei beneficii ricevuti, e quando dalla speranza di riceverne di nuovi, e non di rado eziandio dal timore non condannevole dei mali, ond'Egli, a cagione delle tante loro colpe, potrebbe giustamente percuoterli, e gastigarli. Nè già sono essi da disapprovare, allorchè si conducono ad onorare la Divinità per così fatti motivi. Chè, rispetto a Dio, i detti affetti di ammirazione, di riverenza, di gratitudine, di speranza, di timore non sono all'uomo men naturali dell'amore. Anche è da notare, che la colpa, dove ella sia grave, fa l'uomo nemico a Dio, e per conseguente inetto ad amarlo. D'altra parte è indubitato, ch'essa non lo franca da qualsivoglia dovere religioso. Egli è il vero, che il primo dovere dell'uom colpevole si è riconoscersi, e chiedere perdonanza alla Divinità offesa. Nonpertanto eziandio mentre dura in tale stato, egli è tenuto a renderle un culto interiore, ed esteriore; il qual culto dell'uom peccatore al fermo non muove dalla benevolenza. Però è falso, che gli atti del culto divino non possano altronde procedere, che dal desiderio di piacere a Dio.

Il medesimo si dee dire delle virtù cardinali, quanto all'essere, siccome avvisa l'Hutcheson, fon-

date nella benevolenza. E per toccare alcuna cosa di ciascheduna, raro è, che gli uomini pratichino la temperanza con intendimento di farsi più atti a promuovere il ben pubblico. Eglino comunemente l' approvano, e talora eziandio la praticano, perchè veggono esser essa, da sè medesima, al tutto conforme all' ordine prescritto dalla ragione, come veggono al detto ordine esser contraria la ghiottornìa. Onde si terrebbono obbligati a serbare la temperanza, eziandio se fossero separati dal consorzio degli altri, e menassero vita eremitica. Vero è, che in tal caso, praticando la detta virtù, potrebbero altresì mirare ad obbedire ai divini comandamenti, e a rendersi più disposti ad adempire i doveri religiosi, ma non si rimarrebbono già essi per questo di riconoscere in essa un pregio intrinseco, e proprio. La fortezza tu la puoi esercitare, non pure in servigio altrui, ma eziandio in servigio tuo. Se tu in una guerra giusta, in mezzo al fulminare delle artiglierie nemiche, sali primo sul muro della città assediata, e vi pianti il patrio vessillo, sei forte in servigio altrui. Se mentre altri minacciandoti ogni gran male, ti sollecita ad alcun turpe atto, eziandio di quelli, che poco o nulla tornano in danno del comune, quale sarebbe un atto d' impudicizia, tu sdegnosamente ricusi di farlo, a costo ancor della vita, sei forte in servigio tuo. La prudenza non è propriamente per questo vituperevole, perchè attenda a promuovere il vantaggio proprio, nè per questo è laudevole, perchè attenda a promuovere il vantaggio degli altri. Ella s' annovera tra i vizii, quando mira

ad un fine turpe, anzi anche quando, mirando ad un fine onesto, si serve di mezzi disonesti per conseguirlo. Ma dov' ella miri ad un fine onesto, e si serva di mezzi onesti, o almeno non disonesti per ottenerlo, si dee riporla tra le virtù, o ella attenda a promuovere il proprio vantaggio, o quello degli altri. La giustizia, secondo che nota il Cousin (Cours de l' Histoire de la Philosophie morale. Troisieme Leçon.) è per avventura la sola delle quattro virtù cardinali, che mostra potersi accordare con l' opinione dell' Hutcheson. Però ch' essa di sua natura riguarda gli altri, e non di rado s' accompagna con la benevolenza. Dove per contrario la temperanza riguarda noi medesimi, e le altre due non riguardano più gli altri, che noi. Non pertanto tanto è lungi, che la giustizia sia fondata nella benevolenza, che in certi incontri noi non la possiamo mantenere, senza contraddire alle nostre affezioni benevole, e antiporre l' interesse d' un solo, a quello dei più. Però la giustizia non nasce dalla benevolenza. Essa rampolla da più alto principio, cioè dire dall' idea del dovere. Chè il dovere non può nascere dalla naturale inclinazione a beneficare altrui; e come l' Hutcheson alla detta idea non pose mente, di necessità è venuto a traboccare in parecchi errori, intorno alla natura della giustizia, e delle altre virtù morali.

Adamo Smith deduce la morale tuttaquanta da quella inclinazione della natura nostra, per la quale noi sogliamo entrare a parte delle affezioni altrui. La quale inclinazione fu nell' uomo avvertita già dagli antichi, non pure filosofi, ma eziandio

poeti, e con vocabolo greco, acconciamente chiamata simpatia. Senonchè lo Smith non arrestossi al semplice fatto, il quale si riduce allo attristarsi con chi s' attrista, e allegrarsi con chi si rallegra, ma procedette oltre, ad investigarne la riposta cagione. Ora egli s' avvisa, che noi per questo siam usi di partecipare la tristezza, e l' allegrezza degli altri, perchè ci poniamo col pensiero nelle circostanze medesime, nelle quali essi sono. Allorchè noi, dic' egli, veggiamo un uomo, il quale dirizza, e sta per iscagliare un colpo, su la gamba, o sul braccio d' un altro, di presente, per un cotal impulso naturale, e per così dire, meccanico, noi ritiriamo altresì la gamba, o il braccio, e quando il colpo ferisce, noi proviamo, fino ad un certo grado, il dolore per esso cagionato, come colui, che lo prova immediatamente. Allorchè un uomo si sta danzando sopra una corda, gli spettatori, che tengono in lui fissi gli sguardi, ne vanno seguitando, a modo di macchine tutti i movimenti, si mettono in equilibrio, s' allungano, si rannicchiano, si contorcono, così appunto, come veggono, ch' egli fa, e come sentono, ch' eglino farebbono, dove fossero in luogo di lui. Per ugual modo, se diam fede al nostro filosofo, ogni volta, che noi ci facciamo a considerare lo stato, in che altri si trova, veniamo naturalmente a sperimentare affezioni al tutto somiglianti a quelle, che sperimenta egli medesimo, qualunque sia l' obbietto, ond' egli è scosso immediatamente. Di qui, per avviso dello Smith, procede, che le altrui buone, o male venture tanto ci commovono, tuttochè incontri talora, che con solo ve-

dere altri patire, o godere, noi pure patiamo, o godiamo della stessa guisa.

Non è passione, alla quale non si stenda la simpatia. Noi rispondiamo, e per così dire, facciamo eco a chiunque veggiamo essere preso, e signoreggiato da qualche gagliardo affetto, piacevole o doloroso. Anzi la sola opinione, tuttochè falsa, suol partorire lo stesso effetto. Tanta è la forza della simpatia, che noi bene spesso siamo tocchi, e altamente commossi dalla sola immagine, e rappresentazione delle umane azioni, ed affezioni. Così un tragico attore cava non di rado le lagrime dagli occhi degli spettatori, comechè questi ben sappiano, lui non soffrire in conto alcuno, quello, che pur mostra di soffrire. Alcuna volta a stringerci il cuore di compassione, basta una dipintura, una statua, una qual si sia figura di persona addolorata. Così, come notò già Dante, (Purg. c. 10.) in certi edifizii certe figure di pietra, le quali servono di sostegno a reggere alcuna parte sporgente fuori del piombo, e per pontare in su con più forza, si raccosciano, e si rannicchiano, fino ad aggiungere le ginocchia al petto, fanno nascere in chi le mira una vera pietà, d' un dolore non vero. Ma soprattutto intorno agli estinti, massimamente congiunti, ed amici, ama di spiegarsi, ed esercitarsi la forza della simpatia. Il qual esercizio, dolce ad un tempo ed amaro, fu dallo Smith leggiadramente descritto in questa forma. — Noi, dice egli, siam usi di compatire eziandio ai morti, e senza pigliarci alcun pensiero di ciò, che nello stato loro havvi di più rilevante, dico quella formidabile eternità,

nella quale eglino sono entrati, noi siamo scossi in particolare, da certe circostanze, che feriscono i nostri sensi, tuttochè queste nulla montino alla loro felicità. Noi gli stimiamo infelici, perchè sono privi della luce del sole, della vista, e della compagnia degli uomini; perchè sono chiusi entro una gelida tomba, e servono di pascolo ai vermi, e tornano in polvere; perchè sono posti in obblio dal mondo, e tolti a poco a poco alla memoria, e all' amore dei loro più stretti congiunti, e dei loro più cari amici. Noi siam persuasi di non mai compatire a bastanza alla miseria di coloro, ai quali incolse una simile sventura. Anzi facciamo ragione di dovere loro rendere un tributo d' affetto, tanto più grande, quanto più ci sembrano essi in pericolo d'essere dimenticati... Il pensiero di quella tetra, e interminabile malinconia, onde immaginiamo essere accompagnata la loro condizione, procede da ciò, che ci diamo a credere d' avere un cotal senso intimo del cangiamento, ch' eglino hanno sofferto. Infatti noi poniamo noi stessi in loro luogo, e introducendo, per così esprimermi, le anime nostre tuttora viventi nei loro corpi esanimi, ci veniamo rappresentando, nella immaginazione, le affezioni, le quali noi proveremmo, se ci trovassimo in quello stato. —

Ora è da vedere, sopra quali fondamenti si regga la teoria dei sentimenti morali, proposta dallo Smith. Fondamento principalissimo della detta teoria si è, che i giudizii morali, che noi facciamo intorno alle azioni altrui, sono di necessità anteriori a quelli, che facciamo intorno alle

azioni nostre, per modo che non potremmo conoscere, nè apprezzare la bontà, o malizia di queste, dove prima non avessimo conosciuta, e apprezzata la bontà o malizia di quelle. Questo principio egli l'avea per così certo, che stimò cosa inutile confortarlo con alcun argomento. Onde si tenne pago di venirlo a quando a quando, secondo la opportunità, ribadendo, e dichiarando in poche parole — S' egli avvenisse, dic' egli, che un uomo crescesse fino all' età matura, in un luogo disabitato, e senza il consorzio de' suoi simili, egli non avrebbe maggior conoscenza della convenevolezza, e sconvenevolezza de' suoi sentimenti, e della sua condotta, che della bellezza, o della deformità del suo volto. — E di nuovo: — i primi nostri giudizii morali noi li portiamo intorno all' indole, e alla condotta degli altri, e siamo per natura disposti a notare l' impressione, la quale eglino fanno in noi. Se non che noi ci accorgiamo assai per tempo, che gli altri giudicano le nostre azioni, con la franchezza medesima, con che noi giudichiamo le loro. Molto ci cale di sapere fino a qual segno, noi meritiamo le loro censure, e le loro approvazioni, e fino a qual segno noi siamo ad essi quello, ch' eglino sono a noi, cioè dire obbietti aggradevoli, o disaggradevoli. Con questo intendimento noi ci facciamo a disaminare i nostri sentimenti, e la nostra condotta. — Ecco dunque a che si riduce la dottrina del nostro filosofo, intorno all' origine, e al procedimento delle nostre conoscenze morali. Noi conosciamo in primo luogo la moralità delle azioni altrui, indi la moralità delle nostre. Questa noi non

possiamo conoscere direttamente, come non possiamo vedere direttamente la bellezza, o deformità del nostro volto. Noi approviamo, o disapproviamo la condotta degli altri, ed eglino di rincontro approvano, o disapprovano la condotta nostra. Però siamo sommamente solleciti di sapere, se andiam loro a versi, parendoci d' avere in questo un argomento certissimo della nostra virtù.

Lo Smith insegna, che i nostri giudizii morali, sì quelli, che riguardano le azioni altrui, sì quelli, che riguardano le nostre, noi li formiamo mercè la simpatia. E quanto ai primi; noi, dice, allorchè poniam mente ad alcun uomo, il quale operi, o patisca, come che sia, ci mettiamo col pensiero nelle circostanze medesime, nelle quali egli si trova, e dove ci sentiamo disposti a simpatizzare con esso lui, cioè ad ammettere i medesimi sentimenti, ed affetti, dai quali egli è compreso, noi abbiamo le sue azioni per buone, e laudevoli, e però le approviamo; dove no, noi le abbiamo per cattive, e biasimevoli, e però le disapproviamo. Quindi si pare, che per avviso dello Smith, le nostre conoscenze morali procedono dalla simpatia. Or la simpatia appartiene alla forza di sentire. Però nel sistema smitiano, esse sono anzi sentimenti, che conoscenze, comechè non si vogliano ascriverli ad una facoltà speciale novellamente inventata, come nel sistema utcesoniano, ma sì alla sensibilità, facoltà riconosciuta nell' uomo da tutti i filosofi. Se tutti i nostri giudizii morali procedono dalla simpatia, egli par manifesto, che noi non dovremmo poterne formare alcuno, dov' essa ci venga meno.

Or incontra sovente, che noi approviamo certe azioni, e affezioni altrui, tuttochè non simpatizziamo punto con chi n'è autore, e subbietto. Questo caso fu stimato possibile anzi frequente dallo stesso Smith; il quale nonpertanto s'argomentò d'accordarlo con la sua teoria, in questa forma: noi, dic'egli, alcuna volta ci abbattiamo per la via ad alcun uomo oppresso da profonda mestizia, e intendiamo ad un tempo, che di fresco ha perduto il padre. Egli può accadere, che senza essere punto inumani, noi non ci sentiamo in conto alcuno disposti a simpatizzare conesso lui. Or donde nasce adunque, che non possiamo non approvare il dolore, ond'egli è trafitto? Noi, risponde a sè stesso il nostro filosofo, ci rimembriamo d'avere altre volte altamente compatito ad altre persone addolorate per simil cagione; d'altra parte ben comprendiamo, che saremmo di leggieri condotti a compatire anco a questa, che ci sta innanzi, quando volessimo por mente alle ragioni, dalle quali ella è mossa ad accorarsi. Or dalla rimembranza di quanto abbiamo sperimentato in passato, e tutto insieme dal sentimento di quanto potremmo, volendo, sperimentare al presente, nasce il giudizio, con che approviamo la tristezza della detta persona, dolente all'anima, per la morte del padre, senza che ne abbiamo compassione. Così, per avviso dello Smith, la simpatia presente, o preterita, e tuttavia facile a rinnovare, produce, e giustifica tutti quanti i nostri giudizii morali.

Dopo avere indicato il modo, con che noi apprezziamo l'onestà delle azioni altrui, il nostro

filosofo si fa ad investigare il modo, con che noi apprezziamo l'onestà delle nostre. Or egli insegna ch'eziandio questo secondo apprezzamento, noi lo facciamo, mercè la simpatia. Il quale insegnamento, a dir vero, ha non poco dell'incredibile. Chè per fermo non si vede, come un uomo possa simpatizzare seco medesimo. La simpatia richiede due persone distinte, delle quali l'una ne sia il subbietto, l'altra l'obbietto. Nonpertanto lo Smith si studia di mostrare il detto paradosso con tanto artifizio, che per poco te lo rende credibile. Noi, dice, quando vogliamo accertarci della bontà, o reità delle nostre azioni, immaginiamo uno spettatore imparziale delle medesime, e togliamo a sostenerne il personaggio, e l'uffizio. Nel quale stato, tuttochè immaginario, noi possiamo agevolmente avere della simpatia, o dell'antipatia per noi medesimi, e per conseguente approvarci, o disapprovarci. Infatti noi, risguardati quali persone spettatrici, scevre di qualsivoglia parzialità ci facciamo a ricercare, e a pesare i motivi del nostro operare, con tutte l'altre circostanze, che lo accompagnano, e secondo che ci sentiamo essere bene, o male affetti, inverso di noi medesimi, risguardati quali persone operatrici, ci lodiamo, o condanniamo. Così lo Smith deriva dalla simpatia i giudizii, che noi portiamo, intorno la bontà, o reità delle nostre azioni, e intende altresì di mostrare la necessità, in che siamo, di cominciare, in questo affare, dagli altri, per venire quindi a noi stessi; giacchè secondo lui, noi non possiamo in conto alcuno conoscere, e apprezzare l'onestà dei nostri

portamenti, se non ci dividiamo, per così dire in due persone, fingendoci altri, da noi medesimi.

S'egli è vero, che noi nell'apprezzamento delle nostre azioni, cominciamo dagli altri, per quindi venire a noi stessi, il giudice supremo della buona, o rea condotta di qualsisia uomo, fia maisempre un altr'uomo da lui distinto, o piuttosto l'opinione altrui. Ondechè in questo affare non dovria mai poter esser lecito lo appellare dal tribunale della pubblica opinione a verun altro tribunale, per quantunque autorevole. Or non di rado incontra, e lo stesso nostro filosofo il confessa, che mentre l'opinione altrui ci condanna, la coscienza nostra ci assolve, e per contrario, mentre l'opinione altrui ci assolve, la coscienza nostra ci condanna. Nel qual caso, noi postergata la sentenza del tribunale esteriore, a tutta ragione ci stiamo alla sentenza dell'interiore. Or ciò, che pur si spesso interviene, come si potrà egli compórre con la teoria smitiana? Il tribunale interiore, risponde lo Smith, dimora in certe massime generali, le quali noi abbiamo del continuo alla mano, per servircene a misurare la bontà, o reità, si della nostra vita, si dell'altrui; e come coteste massime, noi ce le siamo formate ponendo mente, quando all'impressione, che in noi facea l'operare degli altri, e quando a quella, che facea negli altri l'operar nostro, egli è manifesto, che la loro autorità tutta procede dal tribunal esteriore. A cagion d'esempio ci venia veduto un uomo il quale ad una parola lievemente ingiuriosa dettagli contro da chicchessia, di presente montava in furore, anelando di farne una

sanguinosa vendetta. Così fatta azione faceva in noi, e in tutti gli altri spettatori una rea impressione; onde non ci potevamo condurre a simpatizzare con l'autore di essa. Di qua inferimmo tutte quante le azioni a quella somiglianti essere disoneste, e biasimevoli. Similmente ci venia veduto un altr'uomo, il quale nonostante l'ingratitudine de' suoi concittadini, si travagliava per recare giovamento, e salute alla sua patria. Così fatto contegno faceva in noi, e in tutti gli altri spettatori, un'ottima impressione; onde assai di leggieri ci conducevamo a simpatizzare con chi lo teneva. Di qua inferimmo, la detta maniera di procedere, quantunque volte la si rinnovi, essere generosa, e altamente commendevole. Il medesimo fu per noi praticato in mille altri incontri, e per tal modo, a poco a poco, noi ci siamo venuti formando tutti quei dettati, dai quali, nelle sue decisioni, prende norma il tribunale interiore della coscienza. Con queste massime generali noi confrontiamo il giudizio, che gli altri portano intorno all'onestà del nostro operare, e secondo che lo troviamo ad esse conforme, o contrario, l'accettiamo, o lo ripudiamo. Nonpertanto esse medesime traggono origine dalla sentenza, la quale, mercè la simpatia, fu già per noi data sopra l'onestà dell'operare altrui. Però è manifesto, che il tribunale interiore sottostà all'esteriore, e con esso finalmente s'accorda. Questa in succinto è la risposta dello Smith alla predetta domanda.

Il sistema della simpatia in gran parte si regge sopra questo fondamento, cioè, che noi nel giudi-

care l'onestà delle azioni umane, pigliamo le mosse dagli altri, per venir quindi a noi sì fattamente, che noi non possiamo conoscere, nè misurare la bontà, o reità dell'operar nostro, se non servendoci del giudizio, il quale, altre volte, in casi somiglianti, abbiamo portato, intorno all'operare degli altri, o mettendoci in luogo d'un testimonio imparziale, cioè fingendoci altri, da noi medesimi. Or di qui appunto abbiamo noi a dare principio alla nostra disamina. È egli vero, che noi, nel dare sentenza del bene, e del male morale, passiamo dagli altri a noi? Ella è questa una quistione di fatto. Ora, o noi parliamo del fatto primitivo, cioè del primo giudizio per noi portato in opera d'onestà, o noi parliamo del fatto giornaliero, cioè di quanto in questo particolare per noi si pratica tutto dì. Il fatto primitivo si sottrae da ogni nostra investigazione. Chè non è alcuno di memoria così tenace, che possa dire accertatamente, qual si fosse il primo obbietto de' suoi giudizii morali, se l'operare degli altri, o veramente il suo proprio. Il fatto giornaliero soggiace alla esperienza interiore di ciascun uomo. Or che ci dice la interiore nostra esperienza, intorno al modo, che noi teniamo nel decidere della bontà, o reità delle nostre azioni? Ella ci attesta, che noi siam usi d'approvare, o disapprovare le nostre azioni, senza por mente al giudizio, con che per l'addietro in simili circostanze abbiamo per avventura approvato, o disapprovato le altrui, e altresì, senza metterci col pensiero in luogo d'uno spettatore immaginario, il quale con somma imparzialità le venga giudi-

cando. Una madre, a cagion d'esempio, dimentica del cibo, e del sonno si sta fissa alla sponda del letto, dove giace il suo figliuolo gravemente infermo, e s'affanna, e si travaglia usandogli ogni possibil servigio per riaverlo sano; senza dubbio ella s'avvisa di venire adempiendo il suo dovere. Ma si richiama ella forse alla mente altre madri, le quali in presenza di lei, si siano condotte con i loro figliuoli della stessa maniera, o s'immagina ella alcun testimonio imparziale del suo operare, che ne la stia lodando? No certamente a lei basta sapere, che è madre, e vedersi innanzi il proprio figliuolo languente, come fiore prossimo ad appassire. Non le fa bisogno d'altra considerazione, per accertarsi dell'onestà della sua condotta. Un uomo vede un altr'uomo cadere nel fiume, e di tratto vi si tuffa dentro, e trae su quel meschino a fior d'acqua, e nuotando il reca vivo alla sponda; senza fallo egli s'avvede d'avere operato onestamente, e generosamente. Ma si rammenta egli forse d'avere alcuna volta approvato altri uomini operanti della stessa guisa, o si pone egli col pensiero in luogo d'alcun giudice immaginario, il quale, mentre egli operava, lo stesse riguardando con volto amico? No per fermo; egli sente dentro di sè levarsi una voce autorevole, che lo assicura della onestà, e generosità dell'atto, che imprese di fare, e questo gli è di vantaggio, per accertarsene. Adunque la dottrina dello Smith su questo particolare si vuole avere per falsa, come quella, che contraddice al testimonio irrefragabile della interiore nostra esperienza.

Or quèsto è l'altro fondamento della smitiana teoria, cioè che la simpatia si vuole avere per regola suprema dell'umano operare, per forma che buone siano le azioni, che con essa s'accordano, ree quelle, che da essa discordano. Però è da vedere, se la simpatia possa a buon diritto darsi un tal vanto. Al qual effetto ci bisogna da prima investigare le doti proprie della suprema regola dell'onesto, e del turpe, e tutto insieme gli obbietti, che ad essa sottostanno, e appresso, mercè il confronto, accertarci, se quelle, e questi veracemente appartengano alla simpatia. Or quali sono le doti proprie della suprema norma in fatto d'onestà? Queste tre appunto, alle quali tu puoi di leggieri ridurre le altre tutte. Ella è obbligatoria, immutabile, impersonale. In tutta la filosofia morale non è per avventura altra cosa tanto malagevole a spiegare, quanto la natura dell'obbligazione. Ma ciò non è punto necessario. Ogni uomo, per quantunque rozzo intende a bastanza, che cosa voglia dire essere obbligato a praticare certe azioni, a tralasciarne certe altre. Onde s'attrista eziandio suo malgrado quantunque volte s'avvede d'avere tralasciate quelle, o praticate queste. Però il nostro discorso non può riuscire oscuro a veruno. Or dunque, lasciata da parte la natura dell'obbligazione, veniamo a dimostrarne la realtà. Che la suprema regola dell'onesto, e del turpe veracemente ci stringa d'un cotal vincolo morale, non ne possiamo dubitare in conto alcuno, se già dubitare altresì non volessimo, che le leggi giuste dei principi civili, e i comandi ragionevoli dei su-

periori legittimi ci stringano allo stesso modo. Dacchè queste sono regole inferiori, le quali soggiacciono alla regola suprema, e però non hanno altra forza, fuor solamente quella, che loro viene dalla medesima. Or tutti in generale gli uomini hanno le dette regole inferiori per obbligatorie. Adunque si dee molto più aver per tale la norma prima. Altra dote propria della suprema regola dell'onesto è l'immutabilità. La quale è manifestissima, come quella, che procede dalla immutabilità stessa del vero.

A considerare le opinioni, e le costumanze dei popoli antichi, e moderni, diresti, che la detta regola è mutabilissima. Tanto son elleno varie, e discordanti fra loro. Pur nondimeno se vuoi vedere, com'ella sia immune da qualsivoglia cangiamento, riguardala ne' suoi primi, e più generali dettati: Fa il bene, fuggi il male, onora la Divinità, non sommettere la ragione al talento, non fare ingiuria ad alcuno de' tuoi simili. Chi è che dubiti della verità, e immutabilità di così fatti principii? Ora i conseguenti partecipano la verità, e immutabilità dei principii, onde sono dedotti. D'altra parte egli è al tutto impossibile derivare da un medesimo principio due conseguenti realmente opposti. Però è fuor di dubbio che la regola dell'onesto, per mutare di tempi, e di luoghi, e di qualsiasi altra circostanza della vita umana, non soffre in sè stessa verun mutamento, per quantunque piccolo, e lieve. Finalmente la suprema regola dell'onesto fu detta impersonale, in quanto non appartiene in proprio a veruna persona umana; non

dimora in alcuna facoltà propria dell'uomo, non in alcuna propensione inserita in lui, non in alcun atto da lui procedente. Essa a tutti quanti gli uomini soprastà, a tutti segna la via da tenere. Quanto s'appartiene all'uomo, è finito, particolare, manchevole; essa per contrario è infinita, universale, non peritura. Queste sono le doti precipue, onde risplende la suprema regola dell'onesto. Gli obbietti sottoposti ad essa sono tutti, e soli gli atti liberi, degli esseri intelligenti, i quali atti sono stimati buoni, o rei, secondo che si trovano essere ad essa conformi, o contrarii. Però non sottostanno a questa misura, nè gli atti degli animali bruti, nè quelli eziandio dell'uomo, i quali non siano in alcuna guisa in suo potere; e chi s'avvisasse di trovare in così fatte azioni, alcuna bontà, o malizia morale, costui contraddirebbe manifestamente al comun sentire di tutti gli altri.

Or vediamo, se la simpatia abbia le doti, le quali sono proprie della suprema regola dell'onesto, e in prima s'ella sia obbligatoria, che è quanto dire, se noi siamo obbligati d'operare in modo, da essere sicuri d'ottenere la simpatia degli altri. Una legge ignota non partorisce veruna obbligazione. Or chi è, che si conosca, e si senta obbligato d'operare nel detto modo? Noi sappiamo, egli è vero, di doverci diportare in guisa, da non porgere agli altri ragionevol cagione di chiamarsene offesi. Ma come gli uomini non di rado s'offendono dell'altrui contegno contro ogni ragione, noi veggiamo altresì di dovere talora operare, eziandio con pericolo, anzi ancora con certezza di recar loro alcun dispia-

cere. Tanto è lungi, che dobbiamo, in ogni incontro, fare ogni nostro potere, per andar loro a versi. Oltre a ciò, non è dovere, che non si possa, quando si voglia mettere in pratica. Or noi, per quanto il volessimo, non potremmo in conto alcuno mettere in pratica il detto dovere di condurci per forma, da essere sicuramente dagli altri per simpatia approvati. A questo effetto sarebbe mestieri sapere, quali siano le azioni, che muovono gli altri ad approvarci nella detta maniera. Or noi tal notizia non la possiamo trarre, nè dalla natura delle azioni medesime, nè dall'esperienza, vuoi nostra, vuoi degli altri. Non dalla natura delle azioni. Perocchè nelle azioni non è alcuna qualità, che loro assicuri l'approvazione simpatica degli uomini. Non dall'esperienza. Perocchè la sperienza del passato non serve punto, in questo particolare, ad accertarci del futuro. Nel vero un'azione, la quale fu ieri dagli uomini lodata per simpatia, fia per avventura domani per antipatia biasimata. Adunque il dovere di vivere sì fattamente, da sempre dare nel genio degli altri, si vuole averlo per nullo, come quello, che è non pure sconosciuto, ma eziandio non possibile ad adempire.

Quanto all'immutabilità, nella natura umana non è forse altra inclinazione così mutabile, come la simpatia. Ella, rispetto all'indole, e al contegno d'una stessa persona, in uno degli spettatori si desta, in un altro non si sveglia in conto alcuno, in un terzo dà luogo all'antipatia. Anzi, nello stesso testimonio delle azioni altrui, adesso s'accende, e poco stante si spegne; e dove pur viva per alcun

tempo, mai non dura in uno stato medesimo. Della quale strana instabilità, non farà, credo, le maraviglie chiunque consideri, che la simpatia dipende in gran parte dalle idee venute in folla ad accompagnarsi con l'idea della persona operante, la quale ci sta innanzi. Or chi non sa il disordine, e quasi dissi il capriccio, con che le dette idee vengono, e vanno, e ritornano, e s'accalcano, intorno all'idea principale, e si congiungono ad essa, e se ne disgiungono con un movimento, e quasi come ondeggiamento perpetuo? Però è forza, che la simpatia, negli animi eziandio più fermi, e costanti, venga del continuo variando. Tanto è lungi, ch'ella sia invariabile. Infine la simpatia è un'affezione dell'uomo. Essa è propria di ciascuno in particolare. Onde la simpatia, che sento io, è altra da quella che senti tu. La simpatia dipende dallo stato della persona, nella quale si trova. Onde, secondo il vario stato della medesima, essa è or languida, or vigorosa, e quando breve, e quando durevole. Venendo meno l'uomo, viene altresì meno la simpatia. Di che si scorge aperto, quanto sia essa lontana dal poter esser detta impersonale, nome sì giustamente attribuito alla regola dell'onesto.

Per queste considerazioni si rende aperto, che le qualità della simpatia sono al tutto contrarie a quelle, ond'è fornita la regola dell'onesto; e però non è possibile, ch'essa sia punto atta a misurare l'onestà dell' umano operare. Pur nondimeno lo Smith s'avvisa di poter sopperire a questo difetto del suo sistema, immaginando una simpatia imparziale, cioè dire uno spettatore delle nostre azioni,

il quale debba approvarle, e condannarle per simpatia, ma senza la menoma parzialità. Or la niuna fermezza del detto sistema non può meglio mostrarsi, che per questo fingimento. Mercecchè questi due termini: simpatia imparziale, sono tra loro sì fattamente opposti, che non si possono in conto alcuno accordare insieme. E di vero l'imparzialità è un cotale stato dell'animo umano, nel quale non ha luogo, o certo non signoreggia verun affetto. Onde, a cagion d'esempio, si dice imparziale quel giudice, il quale mentre giudica si trova essere sgombro da qualsivoglia passione, o se pur n'ha qualcuna, non consente, ch'essa punto s'intrammetta della sentenza, ch'egli pronunzia. Però, dove alberghi la passione, o certamente dov'ella regni, l'imparzialità non può aver luogo. Ora lo spettatore immaginato dallo Smith si conduce a giudicare, non pure con la passione in cuore, ma per essa medesima, cioè per la simpatia. Adunque non può fare, ch'egli sia imparziale. Se non che havvi una via d'accordare insieme la simpatia con l'imparzialità, e questa dimora nel sommettere le decisioni della simpatia, a quelle della ragione. Ma non è chi non vegga, che per questo modo il sistema smitiano viene ad essere mutato in un altro, cioè dire distrutto. Chè dove il giudizio della simpatia debba essere corretto da quello della ragione, la suprema regola dell'onesto non fia più la simpatia; ma la ragione. Onde chiaro apparisce, che l'ipotesi dello spettatore imparziale, nel sistema smitiano, non serve ad altro, che a mostrare, com'esso sia malfermo, e privo al tutto di fondamento.

La simpatia si diversifica dalla regola morale, non pure per le qualità, ond'è fornita, ma eziandio per gli obbietti, intorno ai quali s'esercita. E di vero gli obbietti della regola morale tutti si riducono alle azioni umane, in quanto esse sono capevoli d'onestà, o di turpitudine. Dove per contrario obbietti della simpatia possono essere innumerevoli qualità parimente umane, le quali, da sè medesime, sono al tutto indifferenti. L'aria del volto esempigrazia, il volgere degli occhi, il lampeggiare del riso, il tono della voce, il portare della persona, la snellezza dell'andare, e mille altre così fatte qualità, or sia congiunte, o disgiunte, sono di vantaggio a commoverci, e ad inclinarci in favore di chiunque le abbia. Anzi eziandio gli animali bruti, e le cose inanimate giungono non di rado a cattivarsi l'amore dell'uomo. Di qui procede, a cagion d'esempio, che quel bravo soldato, con affetto quasi fraterno, palpeggia il suo cavallo, e quella nobil matrona amorosamente accarezza la sua cagnolina, e quella pudica fanciulla studiosamente coltiva, ed inaffia i bei fiori, che di sua mano ha piantati. Quanto alle azioni buone, e laudevoli, esse, chi ben considera, ci toccano il cuore non tanto per sè medesime, quanto pel modo acconcio, e decoroso, con che sono praticate. Onde veggiamo, che talora esse ci spiacciono, e ci offendono tuttochè utili, e virtuose. Così chi ci faccia un benefizio d'una maniera sgarbata, e villana, anzichè a riconoscenza, ci muove a sdegno.

A produrre il dovere si richiede una tale autorità, e virtù sovrumana, della quale per fermo

non è fornito l'appetito nostro inferiore. Però certi filosofi, alquanto più veggenti dei mentovati, ebbero ricorso alla ragione, parendo loro, che a fornire il detto intendimento, essa dovesse essere troppo più atta. Vero è, ch'eglino in questa questione consideravano la ragione umana, non quale immagine della ragione divina, nè qual banditrice dei divini comandamenti, ma semplicemente qual facoltà propria dell'uomo, e le attribuivano la virtù d'imporgli delle leggi, e di stringerlo con vincolo morale ad adempirle. Nel che senza dubbio eglino s'ingannavano grandemente. Chè la ragione umana così risguardata in sè medesima non è valevole a partorire tanto effetto, quant'è il detto vincolo. Per verità esso, in quanto si trova essere indissolubile, e perpetuo, ha dell'infinito, e però non può procedere altronde, che da una forza parimente infinita, quale al certo non è la nostra ragione, tuttochè maestra, e guida delle altre facoltà della nostra natura. Oltre a ciò altra cosa è comandare, altra obbedire. Ondechè chi comanda dee di necessità essere altro, da chi obbedisce. Or la ragione individuale non è altra cosa, dall'uomo, al quale appartiene, anzi è lui medesimo.

La suprema legge morale, alla quale noi soggiacciamo, non è, per avviso del Kant, altra cosa dalla libera volontà nostra, in quanto ella può risolversi ad operare, independentemente da qualsivoglia motivo estraneo. Nella qual sentenza fu il Kant condotto da queste considerazioni: noi, dice, abbiamo una forte inclinazione verso i beni corporei. Alla quale inclinazione noi possiamo, quando

ci piaccia, acconsentire, e pienamente satisfare, mirando nelle nostre azioni a procacciarci alcuno dei detti beni. Ma possiamo altresì resisterle, e contraddirle, operando d'una maniera al tutto libera, e independente da qualsivoglia ragione, la quale signoreggi, e muova la volontà nostra. Il qual secondo potere è senza fallo di gran lunga più nobile del primo. In esso dimora la suprema dignità dell'uomo. Infatti noi non possiamo rinunziare all'uso di esso, senza discendere, per così dire, dal trono, nel quale natura ci collocò, e traboccare al fondo dell'avvilimento; nè possiamo cederne alcuna, per quantunque menoma, particella, senza provare un dispiacer sommo. Ondechè ci troviamo necessitati, cioè dire obbligati, a mantenerlo, e ad esercitarlo in ogni modo a noi possibile. Di che si raccoglie, che il detto potere ha in sè ragione, e forza di legge, anzi è legge suprema, come quello, che per nobiltà entra innanzi a qualunque altro potere immaginabile. Or esso non è altro, che un cotal volere, il quale sia franco, ed immune da qualsivoglia ragion movente, da esso distinta. Però è fuor di dubbio, che la suprema legge morale, alla quale noi siamo sommessi, non è cosa diversa dalla nostra propria volontà, operante al tutto da sè medesima, senza verun estrinseco incitamento.

Sopra questa dottrina, intorno alla natura della legge suprema, il Kant fabbricò certi suoi principii, i quali servono di fondamento all'etica da lui professata. Il primo, in che la detta dottrina tuttaquanta si chiude, si può esprimere in questa

forma: la volontà di ciascun essere ragionevole si vuole avere in conto di legge universale, cioè praticabile da tutti. Se la volontà umana è legge suprema, se in essa sta il sommo della dignità umana, alla quale nessuno può lecitamente rinunziare, ella si dee dunque avere in altissima stima, e reverenza, dove che la si trovi. Di che sgorga quest'altro placito canziano: in tutte le tue azioni, fa di riguardar la natura umana, sì in te medesimo, e sì in qualunque altr'uomo, qual cosa avente in sè dignità di fine, astenendoti a tuo potere di mai servirtene, come di puro mezzo al conseguimento de' tuoi disegni. Dove io ponessi alcun ostacolo all'altrui volontà, anzichè venerarla, mostrerei col fatto di volermela assoggettare. Di qui il terzo placito canziano, il quale così suona: opera in modo, che la norma, la quale tu prendi liberamente a seguire, possa divenire legge universale, cioè possa essere di leggieri seguitata da tutti quelli, che si trovano nelle medesime circostanze. In questa legge, siccome in qualunque altra, si dee col Kant distinguere l'atto del comandare da lui chiamato imperio assoluto, il quale ad essa è quasi come principio costitutivo, e forma intrinseca; e la cosa comandata, la quale alla medesima è materia. Nel caso nostro materia della legge si è l'operare universale, cioè l'operare di ciascuno cresciuto al possibile, non però tanto da porre impedimento all'operare degli altri: opera quanto puoi, salvo agli altri il potere operare altrettanto.

Questa dottrina del Kant, intorno alla suprema legge dell'uomo ha molti inconvenienti. In

primo luogo essa, mentre da un lato concede alla volontà nostra una piena independenza, dall'altro le prefigge un limite. Opera, egli dice, quanto puoi; ecco la piena independenza, salvo agli altri il poter fare altrettanto, ecco il limite. Or come si può egli comporre questo moral limite, con quella piena independenza? Oltre a ciò, onde ci dovrà egli poter venire un così fatto limite? Per fermo, o dalla volontà nostra, o dall'altrui. Chè nel sistema canziano, non havvi sopra questi due, altro legislatore, che ce lo possa prescrivere. Or a qual delle due parti tu ti rivolga, egli t'è forza urtare ad alcuno insuperabile scoglio, senza speranza di poter salvare le ricche merci per te raccolte dalla critica filosofia. E di vero se tu fai venire il detto limite dalla tua propria volontà, tu sei costretto di dire, che l'uomo obbliga sè medesimo, con che vieni a confondere in uno chi dà, e chi riceve; chi opera, e chi pate; chi può comandare, e chi dee obbedire; il re, ed il suddito. Se lo fai venire dalla volontà altrui, tu sei costretto di dire, che l'un uomo obbliga l'altro, con che tu vieni a togliere al volere di ciascuno, quella piena independenza, la quale al tutto è richiesta, alla qualità di supremo legislatore.

Un altro inconveniente gravissimo della dottrina canziana, intorno alla suprema legge dell'uomo, sta nella idea che il Kant ci porge dell'umana libertà. Egli male apprende, e stranamente ingrandisce cotesta forza dell'animo nostro, avvisandoci, ch'essa dimori in un cotal potere di risolversi ad operare, per questo solo, perchè vogliamo, senz'al-

tro motivo estraneo. In così fatto potere egli ripone tutta la grandezza morale, tutto il merito dell'uomo. Ora è al tutto falso, che la nostra libertà dimori nel detto potere di risolverci ad operare, senza verun motivo estraneo. Ella è, da sè medesima, indifferente, rispetto a ciascuno dei varii partiti, che d'ordinario le occorrono. Onde per determinarsi ad abbracciare anzi questo, che quello, abbisogna d'alcun motivo estraneo; pogniamo, che tra molti motivi, che le si fanno innanzi, ella possa lasciarsi adescare piuttosto ad uno, che ad un altro. Della qual cosa può di leggieri far fede a sè medesimo ognuno di noi ammaestrato dalla sua propria esperienza. Or se il potere di determinarci indipendentemente da qualsivoglia motivo estraneo si trova essere al tutto fittizio, per fermo egli è impossibile, che in esso dimori il merito nostro. Ma forse che potrà egli esser riposto nel potere di determinarci per alcuna ragione a nostro talento, del qual potere ne fa certi il nostro intimo sentimento? Quest'ultimo potere non è altro, che la libertà medesima, la quale si vuole, senza fallo, avere per una condizione indispensabile del merito, non già pel merito stesso. Chè la libertà si richiede, non pure a ben fare, ma eziandio a mal fare. E quando pure in ben fare s'avesse più di libertà, che non in mal fare, siccome avvisa il Kant, egli v'avrebbe alcun merito, eziandio nel secondo caso, tuttochè minore di quello, che ha luogo nel primo. Nel resto l'avviso del Kant non sempre s'avvera. Mercecchè, per commettere certi delitti più atroci, massimamente allora, che la passione non

ferve, nè imperversa, si richiede per avventura un uso della libertà più grande di quello, che si richiegga per astenersene. E generalmente parlando, a coloro, i quali hanno sortito dal cielo un'anima buona, più costa da principio il mettere il piede nella strada del vizio, che non il ritenerlo, in quella della virtù. Però è fuor di dubbio, che il merito nostro non si vuol collocare nella podestà d'appigliarci a questo, o a quel partito, presupposto eziandio qualche motivo, ma si nel retto uso della medesima; il quale in questo principalmente dimora, che il motivo, al quale ci lasciamo tirare, sia conforme ai dettati della ragione, qual è l'adempimento stesso della legge morale, non sia loro punto contrario, quale sarebbe l'appagamento del sensuale appetito.

Se la libertà è condizione necessaria della virtù, e del vizio; dov'ella venga meno, forza è, che venga altresì meno tutto intero l'edifizio della scienza morale. Ora nel sistema canziano, la libertà non è altro, che una credenza tanto incerta, e mal fondata, che la ragione l'ha per una illusione. Ad accertarci di questo, poniam mente al modo, onde il Kant s'argomenta di provare, che noi siamo forniti della detta facoltà. Il bene morale, egli dice, sta nell'operare con pienissima independenza. Onde la suprema legge morale non è altra, da questa: opera independentemente da qualsivoglia motivo estraneo. Or all'adempimento di così fatta legge, si richiede la libertà. Però siamo necessitati a crederci liberi, tuttochè la ragione dimostri, cotal facoltà essere al tutto fittizia, e chimerica, come

quella, che quando avesse luogo, non soggiacerebbe alla legge della causalità, alla quale nonpertanto soggiace ogni cosa nostra. A questo modo, nella teoria canziana, la nostra libertà viene ridotta ad una mera credenza, la quale, per sentenza della nostra ragione, è giudicata vana, e ingannevole. Di che si raccoglie, che la detta teoria è parto dell'orgoglio. Chè senza fallo egli è grande orgoglio, a reputarti fornito d'una dote, che sai di non avere. E ciò, non per altra ragione, se non perchè smodatamente desideri la tua propria eccellenza. Al qual desiderio non puoi satisfare altramente, che mentendo del continuo a te medesimo, e arrogandoti un potere al tutto divino, col folle, ed empio disegno di farti somigliante all'Altissimo.

I doveri dell'uomo il Clarke li fonda nelle differenze essenziali, e immutabili delle cose. A quel modo, egli dice, che una grandezza qualunque, un numero, a cagion d'esempio, è maggiore o minore o veramente uguale, rispetto ad un altro, allo stesso modo una cosa, una persona ha maggiore o minore o veramente ugual pregio, e perfezione, rispetto ad un'altra. Or da questo divario, il qual è da una cosa ad un'altra, procede, che certe cose bene insieme s'accordano, certe per contrario discordano; come certi toni della musica insieme consonano, certi altri dissonano. Oltre a ciò, come assai varia è la condizione delle persone, certe maniere d'operare ottimamente s'addicono alle une, le quali sommamente disdicono alle altre; non altramente che nella meccanica i pesi, e le potenze hanno più, o meno di gagliardia, e fanno più, o meno

d'effetto, secondo la varia distanza, e collocazione degli uni, rispetto alle altre. A cagion d'esempio egli è così manifesto, che Dio è più perfetto dell'uomo, com'è manifesto, che l'immensità è più estesa d'un punto; l'eternità più durevole d'un istante. Però è fuor di dubbio, essere all'uomo più convenevole onorar Dio, che non disprezzarlo. Similmente è cosa chiara, e indubitata, che l'uomo dipende interamente da Dio; che quanto il supremo legislatore comanda, è giusto, ch'Egli non ha bisogno alcuno di noi. Adunque è ragionevole, che ci professiamo, per opera, suoi servitori, e ci studiamo d'imitarlo, e ci guardiamo di trapassare i suoi comandamenti. Della stessa guisa, egli è senza fallo più dicevole a Dio governare le cose da sè create, e indirizzarle ciascuna al suo proprio fine, che non abbandonarle alla ventura; più dicevole attendere a fare gli uomini felici, che non a farli miseri. Il medesimo si pare di ciascun uomo, rispetto agli altri suoi simili; meglio promuovere il ben comune, che non impedirlo; meglio dare ad un altro alcuna cosa del nostro, che non rapirgli il suo; meglio difendere ad un innocente la vita, che non levargliela. I quali veri sono si aperti, che nessuno, se già non fosse al tutto stupido della mente, o guasto del cuore, potrà mai richiamarli in dubbio. Or gli esseri intelligenti, e liberi, dove non siano aggirati da qualche errore, o signoreggiati da qualche passione, sono naturalmente condotti ad operare secondo le dette convenienze, appunto come sono essi naturalmente condotti ad assentire agli assiomi dell'aritmetica, e della geo-

metria. Ondechè Dio, sendo per natura immune da ogni difetto, che che imprenda di fare, non se ne può mai dipartire. Però, com' Egli vi s' acconcia per necessità di natura, così noi vi ci dobbiamo acconciare per elezione di volontà. E al fermo due sono le cagioni, per le quali l' uomo si conduce ad operare altramente da quello, che richiedono le convenienze naturali delle cose, l' errore, e la passione. Or avendo egli dal Creatore ricevuto la facoltà di conoscere il vero, cioè la ragione, e quella altresì di praticare il bene, cioè la libera volontà, dee fare ogni suo potere per evitare l'errore, e per tenere a freno l'appetito scorretto. Chè chiunque, lasciandosi signoreggiare allo scorretto appetito, si dilunga operando dai dettati della ragione, alla natura delle cose antipone il proprio capriccio, contraddice al fine inteso dal Creatore nel concedergli l'intelletto, e il libero volere; e mette mano, per così dire, a rovesciare l'ordine bellissimo, mercè il quale quest'universo sussiste, e risplende. In breve ogni traviamento volontario è in pratica una sconvenevolezza, una presunzione così strana, come sarebbe quella di chi s'avvisasse di poter cangiare le proporzioni immutabili dei numeri, e le proprietà delle figure geometriche; di poter fare in somma delle tenebre luce, e della luce tenebre, e volgere il dolce in amaro, e l'amaro in dolce.

L'Autore dell'universo, sendo per natura amantissimo dell'ordine, senza fallo ci prescrisse, che alle convenienze naturali delle cose operando ci dovessimo conformare. Nonpertanto questo nostro

dovere, chi ben mira, è anteriore a qualsivoglia precetto, non pure umano, ma eziandio divino. Mercecchè le relazioni di convenienza, e sconvenienza, alle quali noi dobbiamo acconciare le nostre operazioni, procedono dalla natura propria di ciascuna cosa. Or la natura di che che sia è al tutto independente dal divino volere. Chè ben potea Dio tenersi dal creare cotesti esseri, ma volendoli creare, loro non potea dare altra natura, da quella, che diede. Però è fuor di dubbio, che il dovere, onde noi siamo tenuti di seguitare le convenienze naturali delle cose, precorre al divino comandamento. Ondechè le azioni a quelle conformi, o contrarie non sono già buone, o ree, perchè ci sono comandate, o vietate; anzi esse ci sono comandate, o vietate, perchè sono da sè buone, o ree. E al fermo l'alto diritto, onde Iddio impone a noi leggi a suo piacere, non nella possanza insuperabile, della quale Egli è fornito, secondo che insegna l'Hobbes, ma sì nelle relazioni necessarie, le quali hanno luogo tra l'un essere, e l'altro, ha radice, e fondamento. Chè per questo principalmente noi siamo stretti ad adempire i divini precetti, perch'essi sono, da sè, rettissimi, e ragionevolissimi. Il medesimo dovere precede altresì alle ricompense, e alle pene, onde sono rimunerate le azioni oneste, e punite le disoneste, o noi parliamo delle ricompense intrinseche, cioè di quelle, che sono, con le azioni inseparabilmente congiunte, o delle estrinseche, cioè di quelle, che sono stanziate dal legislatore. Perocchè le prime, quantunque siano anteriori alla legge, nonpertanto sono

posteriori alle azioni, dalle quali necessariamente rampollano; le altre sono posteriori eziandio alla legge, alla quale dalla volontà del legislatore vengono aggiunte. Di qua però non hai da raccorre, che l'uomo savio non debba tener conto alcuno dei beni annessi alla virtù, nè dei mali annessi al vizio. Senza fallo la virtù è, da sè, amabile, ma in certi casi ella ci si mostra cinta di tante asprezze, che dove non fossimo confortati dalla speranza del premio mai non ci condurremmo ad abbracciarla. Similmente il vizio è senza fallo, da sè, abbominevole, ma in certi casi egli ci viene innanzi adorno di tanti vezzi, che dove non fossimo scossi dal timore della pena, mai non ci condurremmo a fuggirlo. Però se vogliamo durare costanti nella pratica della virtù, e nella fuga del vizio, egli è mestieri, che amiamo la bellezza di quella per forma, che ci rimembriamo dei vantaggi, che da lei ci vengono, e abbominiamo altresì la bruttezza di questo sì fattamente, che non perdiamo giammai la memoria dei danni, che da lui procedono.

La teoria morale del Clarke ha senza fallo molto di verità, di profondità, di nobiltà. Nonpertanto quale egli ce la propone, ella ci sembra essere troppo vaga, e indeterminata. Ondechè dee tornare oscura, e nella pratica, incerta. E di vero delle convenienze, e sconvenienze delle cose, considerate quai norme infallibili dell'operare umano, egli favella in un modo sì generale, che pare s'avvisi, essere noi tenuti di seguitarle tutte quante, in qualsivoglia azione, che noi facciamo. Or havvi

di molte convenienze, le quali non ci stringono in conto alcuno. Tal è, a cagion d'esempio, la simmetria delle parti corrispondenti in una casa. Similmente dei subbietti, tra i quali hanno luogo le dette convenienze, egli ragiona tanto vagamente, che sembra, che giudichi, aver l'uomo dei doveri con qual si sia cosa. Ora è manifesto, che noi, con gli animali bruti, non che con le cose inanimate, non abbiamo dovere alcuno. E di vero l'animal bruto, come quello, che non è fornito di libero volère, nè capevole di vera felicità, non ha in sè verun pregio morale. Il perchè noi lecitamente possiamo averlo in conto di semplice mezzo, rispetto al nostro benessere. Or ciò non ci potrebbe esser lecito, dove con esso avessimo alcun dovere. Infine il Clarke cotanto magnifica la forza obbligatoria delle convenienze, che diresti, lui riputarle atte a discernere il bene morale dal male morale, da sè sole, prescindendo eziandio dalla Divinità. Ora è indubitato, che tolto Dio, si toglie il concetto dell'uno, e dell'altro. Perocchè il bene morale ha una cotale infinità, per cui prevale a qualsivoglia bene fisico, per quantunque pregevole. Similmente il male morale ha una cotale infinità, per cui prevale a qualsivoglia male fisico, per quantunque grande. La quale infinità del bene, e del male in fatto di costumi, procede dall'essere quello conforme, questo contrario al sommo bene, che è Dio. Or chi non avesse alcuna idea della Divinità non potrebbe apprendere in conto alcuno la detta conformità, nè la contrarietà. Però è chiaro, che tolto Dio, si toglie il concetto del bene, e

del male in fatto di costumi; nè le convenienze immutabili delle cose possono, da sè sole, essere bastevoli a discernere l'uno dall'altro.

Secondo il Rosmini, un essere qualunque, con farsi innanzi alla nostra mente, già le annunzia l'eterna legge della giustizia. Perocchè noi non sì tosto il conosciamo, che sentiamo una certa necessità d'averlo per quello, ch'egli è. Onde la prima di tutte le leggi dimora nell'essere stesso delle cose, ed è a noi promulgata pure per questo, che questo, o quell'essere si fa presente al nostro intendimento. Il bene morale giace in un volontario aderire all'essere conosciuto. Per la quale adesione la persona umana viene partecipando la bontà dell'essere, e perfezionandosi. Mercecchè la detta persona è una certa possanza d'affermare tutto l'essere, quale, e quanto esso è da lei conosciuto intellettivamente. Il che importa un parteciparne, e un compiacersene. Di che si scorge, che il bene morale procede dall'obbietto nel subbietto, al quale tuttavia appartiene. Quanto al male morale esso si riduce ad un difetto dell'azione umana, per la quale la volontà ricusa d'aderire all'essere, suo proprio termine. Il qual male della volontà a tutta ragione appellasi personale. Perocchè la persona umana in essa appunto risiede. Onde l'obbligazione dimora in quella necessità, per cui la persona è stretta ad operare, anzi in questo, che in quel modo, pena la perdita della sua propria perfezione, e dignità. Per queste considerazioni il Rosmini ci mostra la legge suprema, e com'ella ci si promulghi; come ci leghi; e in che consista il bene

morale, e finalmente dove abbia cominciamento il male parimente morale, e dove sia riposto.

Intorno alla qual teoria, noi non neghiamo, avervi una legge necessaria, insuperabile, eterna, la quale ci stringe ad aderire all'essere, che è quanto dire al vero conosciuto, ma non possiamo concedere, ch'essa ci sia imposta dall'essere medesimo, massime s'egli sia limitato, e appreso sol come possibile. E come la moralità dimora in una relazione di convenienza, o sconvenienza, la quale si trova essere tra l'atto libero, e la legge, noi non vediamo, com'essa moralità debba giacere in un mero aderire, o ripugnare all'essere ideale, massimamente finito. E di vero il male morale ha una certa infinità, come quello, che è maggiore di qualsivoglia altro male, per quantunque grande. Or cotesta malizia infinita della colpa non può procedere altronde, che dall'essere essa opposta ad un bene infinito, quali al fermo non sono gli esseri particolari, che ci si fanno innanzi alla mente.

La prima norma dell'operare umano si può riguardarla sotto due aspetti, cioè dire in quanto ella si trova in Dio, e similmente in quanto ella si trova in noi. Ora il Suarez insegna, ch'essa, dove la si riguardi sotto il primo aspetto dimora in un comandamento, pel quale Iddio ci prescrive le azioni, che sono da sè buone, e ci vieta quelle, che sono da sè ree; dove poi la si riguardi sotto il secondo aspetto, egli insegna ch'essa dimora propriamente in un giudizio, pel quale noi conosciamo, non pure la necessaria convenienza, o disconvenienza delle azioni, rispetto alla natura ragionevole,

ma eziandio il detto comandamento divino, onde ci sono prescritte le une, e vietate le altre. Sopra la qual dottrina si vuole avvertire in primo luogo, che la prima norma dell'operare umano non può in conto alcuno dimorare in un precetto, come quella, che nell'ordine logico dee indubitabilmente precedere a qualsivoglia precetto eziandio divino. E di vero manifesta cosa è, che oltre il dovere particolare, il quale nasce da questo, o da quel precetto divino, havvene un altro generale, dico il dovere d'obbedire a Dio. Or questo dee senza fallo precedere a quello; si perchè il dovere d'obbedire a Dio ha luogo, anche prima, ch'Egli ci manifesti la sua volontà, sì ancora perchè noi, dove non fossimo tenuti in generale ad obbedire a Dio, nè manco saremmo tenuti ad eseguire alcun precetto divino in particolare. E come al dovere particolare, il quale nasce dal precetto, forza è, che preceda un altro dovere più generale, così ad ogni precetto, forza è che preceda un'altra norma di ben fare veracemente obbligatoria, dalla quale rampolli questo medesimo general dovere. Però è manifesto, che il precetto non può essere la prima delle norme morali, cioè dire, che la prima delle norme morali non può essere in verun modo riposta in un precetto.

Di quì si raccoglie, che la detta norma, risguardata in noi, non può giacere in un giudizio, pel quale conosciamo il precetto divino, intorno alle azioni da praticare, o da fuggire. E di vero essa norma, per essere risguardata in noi, non muta però natura. Ondechè dee rimanersi tale, qual è

in Dio medesimo. Or ella, dove la si riguardi in Dio, già non giace in un giudizio, anzi nè manco in un precetto. Adunque non è possibile, ch'ella risguardata in noi giaccia in un giudizio; e sia pur egli quello, onde noi conosciamo il divino comandamento. Oltre a ciò, egli è impossibile, che l'uomo obblighi sè medesimo. Ora il giudizio umano, qualunque egli sia, è atto di chi soggiace all'obbligazione. In fine egli si vuol distinguere l'atto, con che noi conosciamo la norma, dalla norma stessa, la quale sussisterebbe, eziandio, che la non fosse conosciuta; pogniamo, che in tal caso non ci stringesse. Ora il giudizio nostro, in che vorrebbe altri riporre la legge, è atto meramente conoscitivo di lei, non è lei stessa. Ma soggiungono gli avversarii, la legge è nell'uomo. Si certo rispondiam noi, la legge è nell'uomo, e nonpertanto ella si diversifica dall'uomo. Chè il subbietto conoscente, e l'obbietto conosciuto non sono, nè possono essere una cosa medesima. Ma il giudizio fa tutti gli effetti proprî della legge. Non tutti, ma solo alcuni, e questi dei meno rilevanti. Chè per fermo egli non ci stringe. Or questo è l'effetto precipuo della legge; senza il quale ella non ha luogo. Dopo ciò poco giova mostrare a dilungo, che Dio dovette prescriverci quanto è, da sè, buono, e vietarci quanto è, da sè, reo. Dacchè questo noi non neghiamo, e nonpertanto manteniamo aperto, che la prima norma di ben fare non dimora nel detto comandamento divino, e molto meno nel giudicio della nostra ragione, pel quale esso ci si fa noto.

Secondo il Vasquez, la legge naturale, cioè la

suprema di tutte le leggi morali non è opera della ragione; anzi è la ragionevol natura risguardata in sè medesima. Il che s'avvisa egli di poter dimostrare in questa forma: ella è cosa certa, egli dice, che alcune azioni sono ree da sè medesime sì fattamente, che la loro reità precede, nell'ordine logico, a qualsivoglia giudizio, non pure umano, ma eziandio divino; che è quanto dire, ch'esse non sono già ree, perchè tali dall'uomo, o da Dio sono riputate; anzi esse sono, sì dall'uomo, e sì da Dio riputate ree, perchè tali si trovano essere per sè medesime. Di che segue, ch'esse siano prave, prima di qual si sia divieto. Or nessun atto si chiama retto, o pravo, giusto, od ingiusto, se non per riguardo ad alcuna regola, o misura veracemente obbligatoria, con la quale esso bene, o mal si conviene. Però è mestieri, che independentemente da qual si sia precetto, anzi independentemente altresì da qual si sia volere, e giudizio umano, e divino, sia una certa norma delle azioni libere, la quale abbia forza di stringerci, da sè medesima. Or questa norma è la stessa ragionevol natura, fornita di certe qualità proprie di lei, per le quali le azioni, da sè, buone sono a lei conformi, le da sè ree, difformi.

Nel resto, come Dio, supremo degli esseri, precede eziandio nell'ordine logico ad ogni creatura, la detta legge originalmente, e principalmente dimora nella natura divina. Di che si raccoglie, che la legge naturale, cioè la prima norma posta alle azioni degli esseri ragionevoli, o la si consideri in Dio, ovvero nell'uomo, non giace altrimenti in un

precetto, nè in alcun giudicio della ragione, nè in alcun atto della volontà, ma sì in un principio anteriore, cioè nella stessa ragionevol natura. E ciò manifestamente discende dall'opinione di tutti coloro, i quali insegnano, certe azioni essere da sè rette, e però prescritte, certe altre essere da sè prave, e però vietate. Chè, quanto a quelli, i quali falsamente s'avvisano, tutte le azioni prave essere tali, solo perchè vietate, costoro forza è che ripongano la legge di natura in un comandamento divino. Nonpertanto, come il supremo legislatore ci prescrive, o divieta, quanto si trova essere da sè retto, o pravo, egli non si può dubitare, che la legge di natura, risguardata in un rispetto secondario, nella mente divina, non dimori in un atto dell'intelletto, il quale presuppone un atto della volontà, cioè dire in quell'atto, che i filosofi chiamano imperio. Ma in noi la detta legge, o piuttosto la conoscenza di essa, non è già un comandamento, anzi è un giudizio, pel quale noi, per così dire, ci applichiamo la norma naturale, discernendo il buono dal reo. Chè per fermo noi non facciamo un precetto a noi medesimi, a cagion d'esempio di non ammazzare altrui, e dove il facessimo, non ci saria già l'ammazzare ascritto a peccato per questo; ma scorti dal lume del natural discorso giudichiamo questa o quell' azione essere onesta, o turpe, comandata, o interdetta.

Infine si dee por mente, che quantunque le cose possibili, le quali non hanno in sè veruna repugnanza, non ricevano la loro possibilità da verun atto della volontà, o dell'intelletto di Dio,

nonpertanto nella schiera degli esseri, i quali non hanno in sè veruna repugnanza, primo viene Dio stesso. Onde apprendendo noi la natura umana, quasi come susseguente alla divina, e considerando nell'uomo, appreso nel detto modo, il dispregio della Divinità, o altra somigliante azione, come disconveniente alla natura ragionevole, forza è, che confessiamo, la prima radice di questa sconvenienza giacere in Dio medesimo. Perocchè appunto da ciò, che Dio sussiste, procede che la natura umana non abbia in sè veruna repugnanza, e ad essa certe azioni s'addicano, certe altre si disdicano. Pertanto noi possiam dire, che Dio risguardato qual supremo di tutti gli esseri, non aventi in sè stessi alcuna repugnanza, sia veracemente radice, e fonte del natural diritto. Onde quando si dice, che Dio, dove ci sciogliesse dall'obbligo naturale, negherebbe sè stesso, ciò non dinota propriamente, ch'Egli dovesse rivocare il comandamento, con che ci prescrive l'onesto, e ci vieta il turpe, ma sì che guasterebbe l'ordine della giustizia, il quale riluce in fronte alla natura ragionevole, e così negherebbe sè medesimo. Però ch'Egli è la verità, e la giustizia da sè sussistente, e viva. Così il Vasquez della suprema norma dell'operare umano. (Disp. 97, c. 3. — 150, c. 3.)

La quale opinione il Suarez giudica esser falsa, primo perchè la natura ragionevole così riguardata non rischiara la mente, non ci governa, non ci dimostra l'onesto, nè il turpe, non ci prescrive, nè ci vieta cosa alcuna, non fa in somma verun effetto di quelli, che sono proprî di qual si sia

vera legge. Secondo perchè la natura ragionevole, così risguardata, non è altro, che un fondamento della onestà delle azioni libere. Ora il fondamento della onestà non è legge. Vero è, che la detta natura potrebbe anche dirsi misura, rispetto all'onesto, e al turpe. Ma quindi mal si conchiude, ch'ella sia legge. Chè il concetto della misura, è di gran lunga più ampio, che non è quello della legge. Infatti la vera beatitudine è misura, e regola dell'onestà delle umane azioni, e nonpertanto essa non è già loro una legge. Similmente il fine è regola dei mezzi, e l'obbietto è forma degli atti, i quali sono intorno ad esso esercitati. Or non ha forza di legge, nè questo, nè quello. Anche il bene della civil comunanza è norma delle umane leggi. Or chi dirà, ch'esso però sia una vera legge? Oltre a ciò, per avviso del Suarez, dalla detta opinione rampollano certi conseguenti, i quali sono manifestamente assurdi. E di vero, se la natura ragionevole avesse forza di legge, anche Dio avrebbe una legge naturale, dalla quale si troverebbe essere stretto non meno dell'uomo. Conciossiacchè certe azioni convengano, o ripugnino così alla natura divina, come all'umana. In secondo luogo la legge naturale non verrebbe da Dio, nè sarebbe divina. Infatti secondo la medesima opinione, i precetti naturali, in quanto hanno un'onestà intrinseca, non vengono da Dio; e quella condizione, per cui la ragionevol natura è misura della onestà non dipende da Dio, quanto alla sua ragione intrinseca; pognamo, che ne dipenda, quanto alla sua sussistenza. Chè quel contrasto, a cagion d'esempio, il

qual è tra la menzogna, e la natura ragionevole, non procede da Dio, nè dipende in conto alcuno dalla divina volontà; anzi nell'ordine logico precede al giudizio stesso del divino intelletto.

Intorno ai quali argomenti diretti, e indiretti, si vuole avvertire, che i primi già non dimostrano, che la natura ragionevole non sia norma d'operare veracemente obbligatoria, ma solo, ch'essa non si può chiamar legge, in senso stretto, cioè in quanto, per questo nome noi dinotiamo quell'atto, con che il superiore comanda al suddito alcuna cosa. Il che è manifesto, ma non si richiede in conto alcuno, acciocchè una tal norma abbia forza di stringerci; bastando a quest'effetto, che nessuno possa da lei dipartirsi, senza cadere in colpa. Or questo appunto s'avvera degli esseri liberi, per rispetto alla natura ragionevole. Però, dove la si consideri nella sua fonte, cioè in Dio, si vuole averla per una regola d'operare veracemente obbligatoria, quantunque essa non dimori in un comandamento. Quanto agli argomenti indiretti, cioè quanto ai conseguenti assurdi, che il Suarez s'avvisa di poter dedurre dalla opinione del Vasquez, a noi pare, che dalla detta opinione non si possa trarre verun conseguente assurdo, sì veramente, che la si temperi con le considerazioni del Vasquez medesimo, intorno alla suprema dignità della natura divina, per la quale essa si vuol considerare qual prima sorgente di tutte le nature finite, sì sussistenti, e sì ancora possibili. E di vero, se la natura umana, non pure in quanto sussistente, ma e in quanto possibile, dipende dalla natura divina, egli è manifesto, che

la legge naturale, eziandio nella sentenza del Vasquez, viene da Dio, e si può chiamarla divina. La quale appellazione tanto più le conviene, quant'è più certo, che per avviso del detto teologo, essa legge originalmente, e principalmente dimora in Dio, supremo di tutti gli esseri. Quanto all'altro conseguente, esso dalla opinione del Vasquez non discende in conto alcuno. Se la legge naturale dimorasse nella natura ragionevole, ad essa, dice il Suarez, dovrebbe soggiacere anco Dio. Il che sembra essere repugnante alla condizione propria dell'Essere supremo. Egli è chiaro, che qui si parla d'una legge propriamente detta, cioè di un atto, con che il superiore comanda al suddito alcuna cosa. Al fermo è assurdo, che Dio mai soggiaccia ad una così fatta legge. Ma quest'assurdo mal si deriva dalla dottrina del Vasquez, dalla quale soltanto segue, che Dio ha una regola di ben fare, la quale è quasi come scritta nella sua stessa natura; una regola, la quale non è punto distinta da Lui medesimo. Onde si può dire, ch'Egli è regola a sè medesimo. Nel che non è alcuna cosa, che punto contrasti con la condizione propria del supremo di tutti gli esseri. Per queste considerazioni rimane a bastanza chiarito, che il primo principio del dovere, cioè la prima norma di ben fare, è la natura ragionevole, rettissima, infinita, qual è in Dio, come quella, che porta in sè quasi come scolpiti i principii, non pure teoretici, ma eziandio pratici, e segnatamente quelli, che affermano la necessità di conformarci operando alle relazioni essenziali, che abbiamo con Dio, con noi medesimi, con gli altri uomini.

CAPO IV.

Divisione dei Doveri

Ragionevolezza della nota distribuzione dei doveri in tre ordini — Doveri verso Dio teoretici pratici assoluti ipotetici — di certi doveri più rilevanti, che riguardano Dio — Dio esiste — ha creato tutte quante le cose — le governa con gran provvidenza — infinitamente perfetto — unico — cagioni del politeismo — religione naturale — sua convenienza — sua insufficienza — religione rivelata — sua necessità — se possa l'uomo conoscere e adempire tutta intera la legge naturale con sole le forze della natura — Doveri di ciascuno verso sè stesso — amore di sè stesso — vita — suicidio — perfezionamento dell'intelletto — libertà di pensare — perfezionamento della volontà — amore dell'ordine — passioni — impossibilità di sradicarle — necessità di frenarle — Doveri di ciascuno verso i suoi simili — ugualità naturale di tutti gli uomini — conseguenti della detta ugualità — socievolezza dell'umana natura — guardarsi dal fare altrui male — riparazione del danno — studiarsi di fare altrui bene — uso della parola — menzogna — mantenimento delle promesse — amicizia — amor di patria.

Obbietto del dovere è la natura intelligente. Chè sola la natura intelligente si trova avere in sè ragione di fine. Or noi, col lume del natural discorso, di cotali nature non ne discopriamo, che due, la divina, e l'umana. Quella sussiste in Dio, questa in noi, e nei nostri simili. Onde pare, che gli ordini dei doveri non possano essere più di due;

uno di quelli, che hanno per obbietto la natura divina; l'altro di quelli, che hanno per obbietto la natura umana; la quale ci si presenta, or come sussistente in noi stessi, or come sussistente negli altri uomini. Nonpertanto, quanta sia la dignità della natura umana, quali ne siano le esigenze, quali le inclinazioni, le brame, noi non conosciamo altramente, che per la sperienza, che del continuo ne prendiamo in noi stessi. D'altra parte il dovere di rispettare la natura umana troppo ci è più facile adempirlo, in tutta la sua pienezza, allorchè si tratta di noi, che non allorchè si tratta degli altri. Chè nel primo caso l'amor nostro proprio vi ci spinge; laddove nel secondo, assai di frequente ce ne distoglie. Oltre a ciò noi siamo, per così dire, maisempre in compagnia di noi medesimi; laddove dagli altri a quando a quando ci dilunghiamo. Onde assai più sovente ci si porge il destro di procacciare il bene nostro, che non l'altrui. Per queste estrinseche differenze, il dovere di rispettare la natura umana, il qual è un medesimo, in entrambi i casi, viene quasi come a diversificarsi da sè medesimo, e a partirsi in due. Così gli ordini dei doveri si trovano essere tre; uno di quelli, che riguardano Dio, un altro di quelli, che riguardano noi medesimi, un terzo di quelli, che riguardano i nostri simili; che è la divisione comunemente seguita.

I doveri, che riguardano Dio, sono di più maniere. Alcuni d'essi dimorano in alcun atto dell'intelletto, e però si chiamano teoretici; alcuni dimorano in alcun atto della volontà, e però si chiamano

pratici; tuttochè nel loro eseguimento volontari siano, e liberi, non pure questi, ma eziandio quelli. Chè nell'esercizio degli atti suoi l'intelletto medesimo in gran parte soggiace alla volontà. Altri hanno luogo in ogni tempo, come quelli, che sono sciolti da qualsivoglia condizione; onde s'appellano assoluti. Altri di necessità presuppongono una qualche condizione, posta liberamente, or sia dall'uomo stesso, o da Dio; onde appellare si possono ipotetici. I quali nonpertanto, dove abbia luogo la detta condizione, non sono punto men certi, nè punto meno inevitabili degli assoluti.

I doveri teoretici, onde siamo noi stretti, riguardo a Dio, richiedono, che ci studiamo di procacciarci, intorno a così alto subbietto, una convenevol notizia, al tutto necessaria a ben condurre la vita. La qual notizia dimora nella chiara intelligenza di certi veri sommamente importanti, e non punto difficili a comprendere. Ciò sono: ch'Egli esiste, che ha tratto del nulla tutte quante le cose, che le governa altresì tutte quante con gran provvidenza, ed altri così fatti. E di vero, quanto all'esistenza, noi pel nome augusto di Dio dinotiamo un cotal essere eterno, indipendente, necessario, distinto da questo visibile universo, fornito d'intendimento, e di libero volere. Or chi è, che dubitar possa della realtà d'un tal essere, sì veramente che voglia un cotal poco por mente alle ragioni, che la dimostrano? Primamente egli è mestieri confessare, che tra le cose, che sono, havvene alcuna, che sempre fu. Dacchè, se tutte le cose, che or sono, avessero avuto incominciamento,

una almen d'esse, cioè quella, onde si può come che sia presumere, che l'altre sien venute, avrebbe dovuto uscire del nulla da sè medesima. Il che si trova essere al tutto impossibile. Adunque havvi alcuna cosa, che sendo stata maisempre, si vuole avere per eterna.

L'Essere, che abbiam veduto dover esistere da tutta l'eternità, forza è, che sia, quanto all'esistere, al tutto independente. E di vero, o si concede, che v'abbia un essere, il quale, quanto all'esistere, non dipenda da verun altro, o bisogna concedere, che non v'abbia altro più, che una serie infinita d'esseri esistenti sì fattamente, che ciascuno d'essi dipenda da un altro. Or questa presupposizione è al tutto assurda. Dacchè una così fatta catena d'esseri, tutti ad un modo dipendenti sarebbe un grand'effetto senza cagione. La detta catena si vuole avere per un effetto, in quanto essa si compone d'anelli congiunti insieme per forma, che l'inferiore dipende dal superiore. Ella non ha poi veruna cagione, nè fuori di sè, nè dentro di sè. Non fuori di sè; però ch'essa comprende gli esseri tutti quanti. Non dentro di sè; però ch'essa, in tutta la sua lunghezza, non si trova avere anello veruno, il quale si regga da sè medesimo. Nè già si dica, non doversi fare del tutto quella ragione, che si fa delle parti; come se le parti, prese in uno, potessero avere una maniera d'essere, independente da qualsivoglia altra cosa. Questo sotterfugio è al tutto vano. Mercecchè il moltiplicarsi, e il congiungersi delle parti non scema punto la loro insufficienza natìa, anzi l'accresce,

e per conseguente non toglie in conto alcuno la necessità d'un punto immobile, al quale esse s'attengano.

Per queste considerazioni si rende aperto, che l'Essere eterno, e indipendente esiste da sè medesimo. La qual forma di dire già non dinota, ch'egli abbia prodotto sè stesso. Chè ciò non può essere; ma sì, ch'egli sia, per una cotale intrinseca necessità di sua natura. Però è al tutto impossibile, ch'egli non sia, e una sì fatta presupposizione ci conduce ad affermare, e negare ad un tempo una cosa stessa. Così essendo necessario, che i tre angoli d'un qual si sia triangolo adeguino due angoli retti, egli è al tutto impossibile, che non gli adeguino; e questa presupposizione ci porta ad affermare, e negare ad un tempo una cosa medesima. Ondechè l'idea d'un essere, il quale debba esistere da sè medesimo ci è tanto naturale, che non ce ne possiamo spogliare in conto alcuno; e chi tentasse di farlo, saria, per così dire, costretto di soffermarsi all'orlo d'una manifesta contraddizione. Di che si raccoglie in primo luogo, che il concetto dell'Essere necessario si riduce al concetto di un essere, al quale nessuno può disdire l'esistenza, senza contraddirsi; e in secondo luogo, che la realtà del detto Essere, a chiunque non abbia perduto l'intelletto, dee tornare indubitatissima, come quella, che non si può negare, senza dare di petto in un grande assurdo.

Il concetto dell'Essere necessario male s'addatta a questo visibile universo. Chè per fermo non havvi alcuna contraddizione a presupporre, che

questo mondo non sia, o sia tutt'altro da quello, che è. Per verità noi concepiamo di leggieri sì l'uno, e sì l'altro. Egli è vero, che mai non giungiamo a comprendere, come possa una tal cosa essere ridotta al niente, nonpertanto assai chiaro intendiamo, che posto l'annientamento di tutte eziandio coteste cose, che ci stanno intorno, non ne sorge veruno assurdo. Così non saria punto assurdo, che le parti, onde questo mondo è composto, fossero maggiori o minori, in maggiore o minor numero, diversamente disposte, altramente mosse, o si giacessero tutte quante in una quiete piena, e perpetua. Or ecco a quali strette sono ridotti gli ateisti, a dovere mantenere, che il cielo non potrebbe avere una stella di più, nè di meno; che i pianeti, anzichè dall'occaso all'orto, non potrebbono andare dall'orto all'occaso; che questa — bella d'erbe famiglia, e d'animali — la quale viene crescendo sopra la terra, non potrebbe aumentare, nè diminuire; nè avere altra forma, ed altre qualità; nè dare di sè altra vista. Ondechè manifesto apparisce, che questo variabile universo non si vuole a verun patto scambiarlo all'Essere eterno, il quale esiste da sè medesimo.

L'intelligenza dell'Essere eterno si comprova per l'ordine delle cose corporee, il quale risplende principalmente in quelle cagioni, che furono dette finali, dal fine a cui tendono. Le membra, a cagion d'esempio, ond'è fornito il nostro corpo, sono fabbricate, e collocate per forma, che servono maravigliosamente a certi usi necessarî alla vita. Così ci servono i piedi a camminare, le mani ad afferrare

i corpi, i denti a masticare i cibi, e le altre membra ad altri uffizî non meno profittevoli; il simile si dica delle membra, ond'è fornito il corpo di qual si sia altro animale; il simile delle parti precipue, onde sono composte le piante. Però non è da dubitare, ch'esse non siano naturalmente disposte, ed ordinate a fornire i detti uffizî. Or a così fatto ordinamento era di necessità richiesta l'intelligenza, la quale conoscesse il fine proprio di ciascuna cosa, ed apprestasse i mezzi acconci ad ottenerlo.

Con l'intendimento naturalmente s'accompagna il libero volere. E di vero, se l'Essere supremo, dal quale ogni altro essere trae l'origine, fosse nell'operare suggetto a necessità, le cose, che sono, non potrebbono non essere; nè potrebbono avere altre qualità, da quelle, che hanno; nè ammettere altri cangiamenti, da quelli, che di mano in mano vengono ammettendo. Le cose, che non sono, non potrebbono essere mai tratte del nulla, in che si giacciono. Or tutto questo è apertamente falso.

Quanto alla creazione, in essa maravigliosamente risplende l'onnipotenza. Chè trarre del nulla una, per quantunque menoma, cosa si è l'estremo d'ogni più gran possa. Or a convincersi della creazione, basta por mente, che le cose, dovendo essere procedute da Dio, non poterono da lui procedere altramente, che per creazione. E al fermo le cose dovettero da Dio procedere o per una cotale emanazione, o per creazione. Or come le cose hanno natura al tutto altra dalla divina, esse non

poterono da Dio procedere per emanazione. Però è forza, che ne procedessero per creazione. Per verità sarebbe il sommo della stoltezza avere la materia, anzi ancor l'anima umana, la qual è cotanto misera, e imperfetta, per cosa veracemente divina. Senonchè gli ateisti mantengono, la creazione essere impossibile, come quella, che da noi non può essere con l'immaginazione concepita. La qual ragione, dove punto valesse, proverebbe altresì, che il cieco nato, allorchè niega i colori, e il sordo muto, allorchè niega i suoni, ottimamente s'appongono. Ondechè chiunque non voglia farsi ribelle al lume del natural discorso, dee di buon grado confessare, che Dio è veracemente creatore di quest'universo, e per conseguente onnipotente.

Quanto alla provvidenza, ad essa appartiene primo la ragione, cioè il disegno, dell'ordine, secondo il quale le cose procedono al loro fine, sì prossimo, e sì remoto, ed ultimo. Nel qual disegno essa provvidenza propriamente dimora; secondo, l'eseguimento del detto ordine. Ora è fuor di dubbio, che Dio porta quasi come scritto nella sua mente il nominato disegno. Però ch'Egli da una parte è cagione di qual si sia bene, che si trova essere nelle cose da sè create, dall'altra Egli opera con intelligenza, e libero volere. L'eseguimento dell'ordine prescritto Egli, come notò S. Tommaso (1. p. q. 22. a. 3.) lo commette alle cose stesse, non per difetto di virtù operativa, ma per abbondanza di bontà, e per partecipare alle sue creature la dignità di cagione. Alla provvidenza divina sottostanno tutte quante le cose, per quantunque

piccole, e in vista spregevoli. Però ch'ella tanto si stende, quanto si stende l'efficacia del causare, la quale in Dio sendo universale, forza è, che universale altresì sia la provvidenza. Per tal modo alla provvidenza soggiacciono tutte quante le cose, e per conseguente anco l'uomo. Che se sta scritto (Eccl. 15.) essere lui stato da Dio lasciato in balìa del suo consiglio, ciò non dinota, ch'egli sia stato sottratto dal governo della provvidenza, ma sì che la virtù attuosa, onde fu dotato, non si trova essere determinata ad un effetto prefisso, come nelle cose naturali; le quali sono mosse per impulso estrinseco; laddove l'uomo si muove per lo libero arbitrio ad eleggere questo, o quello. Senonchè, come l'atto stesso del libero arbitrio si riduce finalmente in Dio, come in cagion prima di quanto avviene, egli è mestieri, che alla divina provvidenza sottostiano eziandio le elezioni dell'umana volontà. Anzi l'uomo vi sottostà in un modo specialissimo, cioè in quanto tutto ciò, che viene operando, gli è ascritto a merito, o a demerito, e ne fia poscia ricompensato, o punito.

L'Essere necessario è per questo stesso infinito in ogni maniera di perfezione. E di vero se l'Essere necessario fosse comechessia limitato, ciò non potrebbe altronde procedere, che da qualche cagione estrinseca, o da lui medesimo. Ora è manifesto, che il detto Essere, come quello, che quanto all'essere, non dipende in conto alcuno dalla virtù di veruna cagione estrinseca, non può quindi ricevere alcun limite. Ma nè manco potrà egli riceverlo da sè medesimo. Perocchè in questa presup-

posizione dovrebbe operare prima d'essere; cioè dovrebbe dare l'essere, a sè medesimo, circoscritto in questa, o in quella forma. Ora è al tutto impossibile, che un essere qualsivoglia operi prima che sia.

L'Essere infinitamente perfetto è conseguentemente ancor unico. Però noi non possiamo presupporre, che v'abbia molti di cotali esseri, senza cadere in un manifesto assurdo. Infatti, se v'avesse molti di cotali esseri, eglino, senza fallo, tra loro si diversificherebbono per alcuna perfezione, la quale avrebbe luogo nell'uno, e non negli altri. Nel qual caso ciascuno d'essi avrebbe difetto d'alcuna perfezione. Ondechè nessuno sarebbe infinitamente perfetto. Di che si vede, come la detta presupposizione distrugge sè stessa, e torna in nulla.

Non ostante la luce, onde questa verità cotanto risplende, gli uomini per la maggior parte traboccarono nel baratro del politeismo per varie cagioni; primo perchè tornò loro più comodo l'ascrivere a molte cagioni diverse i molti effetti diversi della natura, fermandosi in esse, anzichè ascendere gradatamente fino alla cagione suprema di quanto accade nell'universo. Secondo perchè ciascun regno, ciascuna città, ciascun ordine di cittadini volle avere la sua particolar deità proteggitrice. La qual brama più chiaro si palesava in tempo di guerra. Perocchè allora i popoli nemici comunemente sdegnavano di venerare una medesima divinità. Terzo perchè i poeti, i quali, nei prischi tempi, erano i teologi del volgo, hanno deificato ogni cosa. Quarto perchè i pagani, avendo, su questo parti-

colare, in parte smarrita, in parte guasta la tradizione primitiva, presero per descrizioni di diversi Iddii le diverse descrizioni dell' unico Iddio, alle quali s'avvennero percorrendo gli scritti di certi loro savi più degli altri illuminati. Quinto perchè i detti gentili, seguitando le loro grossolane idee, s'avvisavano, che i numi fossero differenti di sesso, e avessero nozze, e figliuoli in gran numero. Sesto perchè vollero vedere con gli occhi proprî, e toccare con mano gli obbietti del loro culto. Settimo perchè secondando l'orgoglio di certi uomini, or sia per potenza, o per ingegno, singolari dagli altri, ne hanno, dappoichè li videro morti, fatta l'apoteosi, e hanno loro eretti altari, e templi. Ottavo finalmente perchè desiderando onestare, e quasi come santificare le loro prave inclinazioni, e passioni, le hanno convertite in altrettanti numi, e hanno loro offerti sagrifizii, ed arsi incensi.

Per queste considerazioni, intorno all' essere, e alla natura di Dio, si fa manifesto quanto sia convenevole, anzi necessario, che l'uomo, rispetto a Dio, fedelmente adempia tutti quanti gli uffizî di religione. I quali uffizî si possono comodamente ridurre a quattro principali; ciò sono l'adorazione, la servitù, la riconoscenza, la preghiera. Or essendo Iddio nostro creatore, e assoluto signore, e larghissimo benefattore, e prima sorgente di tutti i beni, egli è evidente, che noi dobbiamo adorarlo riconoscendolo qual primo nostro principio, interamente sommettere la volontà nostra alla sua, essergli maisempre riconoscenti, non pure in parole, ma eziandio in fatti, e supplicarlo con gran fiducia in tutti i nostri bisogni.

Nè già si dica, la natura divina soprastare all'umana, per un intervallo infinito, e però non potere, tra l'uomo e Dio, aver luogo verun commercio. Chè troppe sono, sì dentro dell'uomo stesso, sì fuori, per tutto l'universo, le voci, le quali s'accordano in attestare l'esistenza del supremo artefice, troppe le orme della divina sapienza, e bontà profondamente stampate in qualsivoglia essere, per quantunque piccolo, e in vista, spregevole. Ondechè per la detta distanza il commercio religioso dell'uomo con Dio non viene ad essere impedito. Nè solamente esso è possibile, ma debito altresì per forma, che noi non ce ne possiamo dispensare in conto alcuno. Mercecchè Dio per questo appunto ci cavò dal nulla, e ci arricchì di tante doti d'animo, e di corpo, perchè il dovessimo conoscere, e amare, e magnificare al possibile. Di che si vede che l'uomo è nato-fatto per la religione. Tanto è lungi ch'essa non gli s'addica.

Questa religione, alla quale noi siamo condotti dal lume del natural discorso, fu detta naturale. Essa per fermo a conoscere, e adempire i nostri doveri ci può essere di qualche aiuto; ma non ci basta. A quest'effetto egli ci è al tutto necessario il magistero d'una religione rivelata. E di vero, a potere acquistare la detta notizia si richiede intelletto perspicace, animo libero da qualsivoglia altra cura, buon volere. Ora tra gli uomini troppo è scarso il numero di coloro, che per acume d'ingegno si trovano esser atti alle sottili speculazioni della metafisica, e della morale; e di questi stessi la maggior parte si giace immersa, e quasi come

affogata in un pelago di mille diversi affari, e non di rado interviene che chi avrebbe attitudine, e agio bastevole a potere con frutto dare opera alle dette scienze, sdegni di sottoporsi a così fatta fatica; comech'essa pur sia grandemente nobile, e dilettosa. Che se tanto all'uomo abbandonato a sè stesso torna grave, e difficile il conoscere i proprî doveri, quanto non gli dee tornare più grave, e difficile l'adempirli?

Oltre a ciò gl'intelletti eziandio più perspicaci, con sole le forze della natura, non potrebbono conseguire la scienza sopra ogni altra importantissima, dico la scienza di ben vivere, se non dopo lungo spazio di tempo. Onde Lattanzio veggendo, che gli uomini, tuttochè ingegnosi, e studiosi, comunemente si fanno vecchi, prima che si faccian filosofi, nega, (Divin. Istit. l. 3. c. 14.) la filosofia essere maestra della vita. Per contrario, mercè gli ammaestramenti della religione rivelata, i fanciulli, come prima pervengono ad avere un uso alquanto spedito della virtù che ragiona, apprendono con somma agevolezza, che cosa si debbano pensare, e credere intorno a Dio, e in qual modo si dovranno condurre nel viaggio incominciato della vita. E s'altri si desse a credere, che i fanciulli potrebbono di tratto imparare dai vecchi quanto è loro mestieri al detto intendimento, costui senza dubbio assai s'ingannerebbe. Chè ad essere altrui maestro, in fatto di religione, troppo maggiore autorità si richiede, che non è quella, onde sono forniti i filosofi. Aggiungete, che non v'ha subbietto, per quantunque splendido, e rilevante, intorno al

quale i filosofi pienamente s'accordino. Ondechè chi non avesse, in questo particolare, altro miglior maestro saria costretto d'andare ondeggiando tra mille opinioni discordanti, senza potere, in tutto forse il tempo della sua vita, scoprire a qual d'esse fosse più convenevole attenersi. Intorno a sola la natura divina, tante furono un tempo, e tanto diverse le sentenze dei savi, che Cicerone stimava avere gli accademici, su questo punto, assai prudentemente sospeso il giudizio. E nonpertanto questa questione, secondo che avverte il medesimo filosofo, è di tanta importanza, che dov'essa non sia innanzi tratto risoluta, forza è che gli uomini si giacciano nelle tenebre dell'ignoranza, rispetto a molte cose gravissime, e trabocchino in molti errori perniciosissimi; e oltre a ciò venga meno presso di loro la pietà, la santità, la religione, anzi ancora la fede scambievole, la giustizia, virtù sopra tutte le altre eccellentissima, e la civil comunanza. Di che verrebbe un gran disordine, e una gran confusione in tutta la vita umana.

Infine si dee notare con S. Tommaso (2. 2. q. 2. a. 4.) che la ragione umana nelle cose divine è molto inferma, e malveggente. Di che possono far fede i filosofi pagani più celebrati, i quali messisi ad investigare l'origine degli esseri errarono assai di frequente lontano dal vero. Onde alcuni di loro insegnarono, il mondo non avere avuto veruno incominciamento; alcuni il vollero uscito dal concorso fortuito d'innumerevoli atomi vagolanti senza legge per lo vuoto immenso; altri mantennero, due essere stati i primi principii delle

cose l'uno buono, l'altro cattivo; certi commisero il governo dell'universo ad una cieca fortuna; certi altri sottoposero tutti gli avvenimenti, sì naturali, e sì ancora umani, ad un fato ineluttabile; ondechè disconobbero il libero arbitrio, e non distinsero la virtù dal vizio. Quanto alla vita avvenire, molti la negarono al tutto, e i più saggi non l'aveano, se non per un' opinione assai verisimile. Adunque, conchiude il lodato dottore, acciocchè la conoscenza delle divine cose fosse agli uomini certa, e indubitata, era mestieri, ch'esse fossero loro proposte a credere come rivelate da Dio stesso, il quale non può ingannarsi, nè mentire.

Qui potrebbe taluno opporci l'autorità di Lattanzio, il quale afferma (Div. Inst. l. 7. c. 7.) che la verità fu dai filosofi pagani abbracciata tutta intera, avendone ciascuno posseduta una parte. Onde se alcuno l'avesse raccolta da tutti i loro scritti, e ridotta in un sol corpo di dottrina, questi, per suo avviso, non dissentirebbe da noi. Al quale noi risponderemmo, che Lattanzio ivi non parla, se non dei capi precipui della religione naturale; e oltre a ciò egli ha per impossibile la detta presupposizione. Perocchè a poter fare con sicurezza la detta cerna, e raccolta converrebbe conoscere tutto per intero il vero. Or questo non è possibile, senza l'aiuto d'un lume soprannaturale. Anche si dee avvertire, che i detti savi non erano al tutto privi della luce della rivelazione. Perocchè questa fu da prima largita ad Adamo; donde, in processo di tempo, si diffuse per tutti i popoli della terra, e però ben poteano tuttavia rimanerne alcuni vestigi, anche presso i gentili.

Nè finalmente, a togliere la necessità della rivelazione, punto varrebbe il dire, che la legge naturale essendo un cotal lume intellettuale da Dio impresso negli animi nostri, in questo si diversifica dalla legge soprannaturale, che quella si può conoscere, ed eseguire con sole le forze della natura; laddove ad eseguire questa, anzi anche solo a conoscerla, si richiede la grazia. Tutto questo è verissimo, ma torna inutile al detto intendimento. Chè l'uomo, a cagione della colpa ereditata da suoi progenitori, si trova avere al presente l'intelletto oscurato, rispetto al vero, e la volontà inferma, rispetto al bene. Onde quello, ch'egli avrebbe di leggieri potuto conoscere, e fare con sole le sue forze nel pristino stato d'integrità, non può ora fare, nè conoscere, senza un aiuto soprannaturale, in questo stato di corruzione. Il qual depravamento dell'umana natura ci è attestato, non pure dalla parola divina, ma e dal nostro intimo sentimento. Chè non è uomo, per quantunque savio, e temperato, che non si senta, a quando a quando, suo malgrado, sospinto dalla passione a ciò, che sa essere vietato dalla ragione. Di che sorge una cotal lotta interiore, la quale in noi dura, e ferve, or più or meno accesa, finchè siamo vivi. Quanto al divario delle due leggi, noi di buon grado concediamo, che la legge naturale, inverso di sè medesima riguardata, non trascende la capacità della mente umana; nonpertanto diciamo, che attesa la natia nostra debolezza, e l'infermità da noi contratta per la colpa originale, non la possiamo in verun modo adempire, nè conoscere tutta quanta,

senza un aiuto soprannaturale; in quella guisa, che un occhio fievole, ed infermo bisogna, che s'armi d'alcuna lente, per vedere certi oggetti più minuti, i quali assai distintamente vedrebbe, ancorchè nudo, e disarmato, dove fosse sano, e robusto.

Tra i doveri, che l'uomo ha con sè stesso, tiene il primo luogo il dovere d'amar sè stesso. L'amore di noi stessi è a noi tanto naturale, che non ce ne possiamo spogliare in conto alcuno. Ogni uomo, anzi ogni animale ama di necessità sè medesimo. E di vero, amare una persona non è altro, che volerle bene. Ora non è uomo, che non voglia bene a sè stesso, che non desideri esser felice. Onde, secondo che notò S. Tommaso (1. 2. q. 29. a. 4.) egli è impossibile, parlando assolutamente, che l'uomo mai s'abbia in odio. Però quando si dice, che taluno odia sè medesimo, hassi rispetto talora alla qualità del bene, al quale egli aspira. Il qual bene, considerata sottilmente ogni cosa, si trova essere anzi un male, che un bene; talora ad un errore, pel quale altri falsamente stimando, che l'uomo dimori, non nell'animo ragionevole, ma nel corpo, attende a procacciarsi i beni corporei, posto in non cale l'onesto, e il giusto.

Se l'amore di sè medesimo è necessario, ond'è che si dice debito, e comandato? Alla legge non soggiacciono, se non gli atti liberi. A volere intendere come ciò sia, egli è mestieri distinguere, in questo particolare, l'amare, dal modo, onde si ama. Perocchè quello è necessario, questo libero. Non può l'uomo, che che si pensi, che che si faccia, non amare sè stesso; e nonpertanto è in suo

potere amarsi in questo, o in quel modo, moderatamente o con eccesso, ordinatamente o con disordine. Similmente non può l'uomo, che che si pensi, che che si faccia, non volere a sè medesimo alcun bene, ma tra tanti beni, che gli occorrono all'animo, dei quali altri sono conformi ai dettati della ragione, altri contrarî, ben può egli a suo senno eleggere anzi l'uno, che l'altro. Però, nel caso nostro, alla legge soggiace, non l'amore riguardato in sè stesso, ma il modo dell'amore, cioè l'amore ordinato, o disordinato, il primo è prescritto, il secondo vietato. Di che si vede, che quanto gli ascetici dicono in biasimo dell'amor proprio: lui essere in sè cattivo, radice d'ogni mala concupiscenza, principio d'ogni peccato, sommamente pregiudicievole a chi si lascia ad esso signoreggiare, inaccordabile con l'amor della patria, tutto questo si vuole intendere, non dell'amor di sè stesso ordinato, ma del disordinato. Similmente quanto il vangelo c'insegna della necessità di rinnegare noi medesimi, d'odiare le anime nostre, di rinunciare ad ogni cosa nostra, se pur vogliamo essere discepoli di Cristo, tutto questo dobbiamo noi riferirlo al detto amore di noi medesimi carnale, e smoderato. Chè l'altro è per sè buono onesto utile, non punto contrario alla civil comunanza, nè alla verace religione.

Chi ama di cuore una persona, vivamente desidera, ch'ella duri a vivere, sia sana, robusta, ottenga tutta la perfezione, della quale è capevole. Al qual effetto egli altresì fa tutto quello, ch'è in poter suo. Però dal dovere, onde l'uomo è tenuto

ad amar sè medesimo, dee nascere il dovere di conservarsi la vita, la sanità, e quello d'ornar l'intelletto di conoscenze profittevoli, e la volontà di costumi laudevoli, e quello infine di moderare le passioni, onde procede l'offuscamento di quello, e il depravamento di questa. Sopra i quali doveri noi qui togliamo a fare partitamente alcuna utile considerazione.

Ogni uomo in forza dell'amore, che dee a sè medesimo, è tenuto a conservarsi la vita. Adunque non è lecito uccidersi. Il qual conseguente si può comprovare per molte altre ragioni, tra le quali prima ci occorre quella, che si trae dall'essere noi tanto fortemente inclinati al vivere. Non è uomo, che in sè non senta questa gagliarda inclinazione. Essa è tanto gagliarda, che nessuno, per quantunque savio, e coraggioso, mai giunge a domarla, e distruggerla a pieno. Essa ha luogo, non pure negli uomini, ma e negli animali irragionevoli. Di qui l'orrore, onde tutti a prima giunta rifuggiamo da tutto ciò, che stimiamo poterci dar morte. Di che si scorge aperto, ch'essa fu nei nostri petti altamente inserita dalla natura, cioè da Dio medesimo, autore, e signore supremo della natura. Però chi va contro ad essa, va manifestamente contro il volere divino, e si fa reo d'una colpa gravissima. Or l'atto dell'uccidersi direttamente contraddice alla detta inclinazione. Qui si vuol notare il divario, che, in questo particolare, è dal bruto all'uomo. Tutti e due sentono l'impulso naturale a conservarsi la vita. Ma quello mai sempre il seconda, questi alcuna volta ad esso

ripugna, e si distrugge. Or onde nasce questo diverso modo di procedere in due esseri ugualmente soggetti alla medesima inclinazione? Esso nasce da questo, che nell'uomo è un principio distinto dal corpo, che a suo senno il signoreggia. Nel bruto, o non v'ha alcun principio, che sia dal corpo veracemente distinto, o piuttosto esso non è tale, che valga a signoreggiarlo. Oltre a ciò il bruto obbedisce all'istinto; l'uomo, abusando del suo libero volere, all'istinto resiste, e contrasta.

Una seconda ragione, in prova dell'essere l'uccisione di sè medesimo al tutto illecita, si deriva da questo, che l'uomo, quanto all'essere, e al vivere, soggiace al dominio di Dio. E di vero chi fu, che cavò l'uomo dal niente? Chi strinse insieme, e congiunse in uno le due diverse nature, ond'egli è composto, dico l'animo, e il corpo? Non certo l'uomo stesso, ma Dio con un atto della onnipossente sua volontà. Il qual essere Egli glielo conserva, e sostenta per forma, che dove ritraesse la sua mano vivificatrice, di presente ricadrebbe nel baratro natio. Anche si vuole avvertire, che in noi le operazioni vitali, quali sono la respirazione, la circolazione del sanguè, la digestione del cibo, la nutrizione, si compiono senza il concorso della nostra volontà. Ben possiam noi, a nostro talento, prendere, in maggior, o minor copia il cibo, quando ne abbiamo; ma come l'abbiamo preso, esso andrà trasformandosi, secondo le leggi della natura animale, eziandio nostro malgrado. Or se la vita nostra è tutta in balìa di Dio, egli è manifesto, che noi non ne possiamo disporre a nostra

posta, che non ne possiamo far getto, senza fargli una gravissima ingiuria, attribuendoci un diritto, che a lui solo appartiene. Aggiungete, che questa vita è un viaggio, che noi stiamo facendo verso la nostra verace patria; una milizia, alla quale noi siamo ascritti; una palestra apertaci all'esercizio d'ogni virtù, e se volete, ella è altresì un posto datoci a guardare, un domicilio, un carcere. Ora la cura di prescrivere il termine del viaggio per noi impreso, della milizia, della lotta, a nessun altro spetta fuorchè a Lui, che ci mise in via, che ci soldò, che ci chiamò a combattere; d'altra parte ella è cosa troppo ignominiosa per un soldato abbandonare il posto, dove fu collocato dal suo capitano; per un servo lasciare il domicilio, dove fu messo dal suo padrone, per un reo fuggire dal carcere, prima d'avere tutta intera scontata la pena debita. Però è forza conchiudere, che la morte volontaria, è un'azione sommamente ingiuriosa a Dio, che la divieta, sommamente disonorevòle all'uomo, che la commette.

Infine ogni uomo è suggetto a molte leggi divine, ed umane, stretto da molti doveri, sì rispetto a Dio, sì rispetto a sè medesimo, e sì ancora rispetto a' suoi simili. A questi doveri comuni di tutti gli uomini, sono da aggiungere i proprî della condizione di principe, di magistrato, di duce dell'esercito, di precettore, di padre di famiglia, di suddito, di cittadino, di soldato, di discepolo, di figliuolo, o d'altra tale, che ciascuno ha sortito nella comunità, della quale è parte. I quali doveri, dove noi potessimo liberarcene a nostro piacimento,

sarebbono al tutto vani, e insussistenti. Or questo appunto presume di poter fare colui, che rivolge contro sè stesso la mano micidiale. Ma indarno; chè quei vincoli sono sacri, e insolubili, e chi tenta di scioglierli uccidendosi, viene con solo un atto a trasgredire tutta intera la legge.

Dal dovere, onde l'uomo è tenuto ad amare sè stesso, nasce altresì il dovere, ond'è tenuto a venirsi procacciando tutta la perfezione fisica, e morale, della quale è capevole. E qui si vuol notare un altro gran divario, che è dal bruto all'uomo. Tutti e due sono da natura sospinti a cercare il loro perfezionamento, ma il bruto, in corto spazio di tempo, il conseguisce tutto intero, senza pericolo di mai perderne parte alcuna; l'uomo per contrario, in questo arringo, per quanto proceda, mai non giunge a toccare la meta sospirata, anzi non di rado interviene, ch'egli s'arresti nel mezzo del cammino, e dia indietro. Il che nasce dall'essere la natura umana, non inferiore, rispetto alla brutale, ma superiore di gran lunga, cioè dall'essere l'uomo fornito di libero volere, e aspirare all'infinito; laddove il bruto vive sommesso all'istinto, e s'appaga del bene sensibile. L'uomo si viene facendo perfetto esercitando convenevolmente le sue facoltà naturali; tra le quali hanno, siccom'è noto, maggior eccellenza l'intelletto, e la volontà. Il convenevole esercizio delle nostre facoltà naturali per questo serve a farci perfetti, perchè per esso ciascuna delle dette facoltà afferra il suo proprio obbietto, e ad esso strettamente si congiunge. Nel qual congiungimento dimora la perfezione. Or l'ob-

biettto proprio dell'intelletto è il vero, cioè l'essere delle cose, e le relazioni, onde le une si trovano essere legate alle altre. Però l'ente fornito d'intendimento, cioè l'uomo, parlando generalmente, sarà tanto più perfetto, quanto più di vero comprenderà. Vero è, che non tutti i veri sono della medesima ragione, nè tutti ad un modo importanti, e utili a sapere. Havvene di quelli, che non paiono fatti ad altro, che ad essere contemplati, e però sono detti specolativi; havvene altri, che sono, da sè, ordinati all'operare, e però sono chiamati pratici. Tra quelli, alcuni servono di fondamento agli altri per modo, che, tolti essi, andrebbe in ruina tutto intero l'edifizio dell'umano sapere; tra questi non pochi riguardano l'onesto, e il turpe, che ha luogo nell'operare umano. Ondechè tali veri sono ad un tempo pratici, e morali. Infine altri servono a farci conoscere l'Essere infinito, altri servono a farci conoscere l'uomo, e gli altri esseri come lui finiti. Ora il dovere di cercare la verità, a fine di farci perfetti, quanto all'intelletto, per fermo non abbraccia tutto il tesoro degli scibili, il quale non potrebbe capire in intelletto umano, ma non può non estendersi ai veri fondamentali, massimamente s'essi mirino alla conoscenza di Dio, e di noi stessi, e ai veri morali, massimamente s'essi siano di necessità richiesti al ben vivere. Però è necessario, ch'ogni uomo si studi d'apprendere almeno tanto di vero, che possa convenevolmente rispondere a queste domande: chi sono io? Donde traggo io l'origine? Qual è il termine, al quale sono da natura indirizzato? Qual via debbo

io tenere a fine di potervi arrivare? Sopravvivo io con l'animo al corpo? Quale sarà la mia sorte nella vita avvenire? Alle quali domande chi non si cura di poter satisfare si mostra ad un tempo insensato, e malvagio, come colui, che non ha verun desiderio di conoscere i veri più rilevanti, e pone in non cale un dovere, dalla pratica del quale dipende l'adempimento di tutti gli altri.

Comechè il dovere di farci perfetti, quanto all'intelletto, non richiegga, che ci studiamo di conoscere ogni maniera di vero, nonpertanto esso richiede, che ci studiamo d'evitare al possibile ogni maniera d'errore. Havvi dei filosofi, poco per avventura meritevoli di tal nome, i quali sapendo da una parte, che l'intelletto non è da sè libero, e veggendo dall'altra, che nessuna cosa è così mobile, come il pensiero, s'avvisano potere l'uomo, senza colpa, aderire a qualsivoglia opinione, per quantunque strana, e bizzarra, intorno a qualsivoglia soggetto, per quantunque grave, e reverendo. Il quale avviso, quanto si dilunghi dal vero, si può agevolmente comprendere per queste ragioni: primo perchè l'intelletto, tuttochè non sia da sè libero, pur nondimeno a quando a quando è fatto partecipe della libertà così come ne sono fatte partecipi tutte le altre forze dell'animo, e del corpo, che si trovano essere sommesse alla volontà. Perocchè la volontà, come quella, che mira al bene universale, muove a suo talento, sì queste, e sì quello. Sopra che si vuol notare lo scambievole influsso dell'intelletto, e della volontà, pel quale questa è mossa da quello, e vicendevolmente quello

da questa in diversa guisa. L'intelletto muove la volontà proponendole il bene onesto, o giocondo, il quale ha ragione di fine; laddove la volontà muove l'intelletto inducendolo ad uscire in questo, o quel giudizio, tutte le volte, che l'evidenza non ve lo costringe. Secondo, il movimento del pensiero è sommamente rapido, vario, irregolare, sdegnoso di freno, nonpertanto esso può in gran parte essere signoreggiato dalla volontà, e per conseguente ancor sottoposto a leggi morali. La volontà esercita un dominio non piccolo nella contemplazione delle idee, in quanto può rivolgere l'intelletto, anzi ad un obbietto, che ad un altro, e fermarvelo sopra, per un tempo più o men lungo, a suo piacimento. Maggior dominio ella spiega nella formazione dei giudizî, i quali, come fu pur dianzi notato, allorchè manca l'evidenza, sono dalla volontà promossi, e quasi come comandati. E come dai giudizî dipendono i raziocinî, al libero nostro volere assai di frequente sottostanno, non pur quelli; ma questi altresì. Terzo, l'errore è un male, come quello che dimora nella negazione dell'essere, o nell'affermazione del nulla. Però chi esce in un falsò giudizio, mentisce a sè medesimo, in quanto nega ciò che è, e afferma ciò, che non è; pognamo, che una tal menzogna sia talora innocente, e degna di scusa. Infine l'errore ha pessimi effetti. Perocch'esso, quand'è speculativo, in breve diventa pratico, e quando è pratico trapassa nelle opere ogni volta, che gli se ne porge l'occasione. Tra gli errori pratici, dannosissimi sono i morali, i quali depravano la volontà, e viziano le azioni,

che da essa procedono. Queste ragioni, e troppe altre, che di leggieri occorrono all' animo di chichessia, dimostrano aperto, che la libertà di pensare, dov'ella sia sfrenata, non può esser lecita in conto alcuno.

Il perfezionamento della volontà dimora negli abiti buoni, dei quali ella s'adorna, operando costantemente, secondo i dettati della retta ragione. I quali abiti, rispetto all'operare ragionevole, sono ad un tempo effetti, e cagioni. Sono effetti, in quanto da esso procedono; sono cagioni, in quanto ad esso ci dispongono, e ci muovono. Tra i detti abiti, onde la volontà nostra s'abbella, principalissimo è l'amore dell'ordine. Perocchè da questo pullulano gli altri tutti. Vero è, che qui non si parla di qualsivoglia ordine, nè di qualsivoglia amore. L'ordine è molteplice, havvi un ordine, il quale risplende nelle opere della natura, e però chiamasi naturale. Tal è, a cagion d'esempio, l'ordine, onde sono disposti, gli uni rispetto agli altri, e si muovono i corpi celesti. Havvi un altro ordine, il quale risplende nelle opere dell' arte, e però dicesi artificioso. Tal è l'ordine, onde sono tra loro commesse le parti d'una casa, d'una nave, d'un orologio, d'una macchina qualunque. Havvene un terzo, che ha luogo negli atti proprî dell'umana ragione, e nelle parole, onde sono espressi. Tal è l'ordine, che si pare in un ragionamento filosofico, in una orazione eloquente. Infine havvene un quarto, che ha luogo negli atti proprî dell' umana volontà, e in quelli altresì delle facoltà, che ad essa sottostanno, e però appellasi morale. Tal è l'ordine,

che si trova nella vita d'un uomo giusto. Ora il perfezionamento della volontà, dico il perfezionamento morale, non il fisico, non dimora certamente nell'amore d'alcuno dei tre sopraddetti ordini, nè in quello di tutti e tre insieme; pognamo ch'essi possano essere dall' uomo amati laudevolmente. Adunque dee dimorare nell'amore dell'ordine morale. Quanto alle qualità di questo amore, chiara cosa è, ch'esso esser dee verace, operoso, forte, indomabile, e soprattutto permanente. Chè la perfezione d' una facoltà operosa non può dimorare in un atto passaggero. Però la volontà nostra allora sarà perfetta, quando sarà ferma in amare, e seguitare l'ordine morale per modo, che non possa esserne distolta da veruna lusinga, o minaccia di chicchessia.

Al conoscimento del vero, e all'amore dell'ordine fanno ostacolo le passioni, dov'esse non siano opportunamente frenate, e corrette. Perocch'elle in tal caso fanno, che l'intelletto reputi falso il vero, e vero il falso, e che la volontà, postergato il bene onesto, abbracci il giocondo. Una gran lite, intorno alla natura delle passioni arse già tra gli stoici, e i peripatetici. Quelli affermavano le passioni essere da sè cattive, e però doversi al tutto spegnere; questi diceano le passioni essere buone, o cattive, secondo che sono regolate, o no, dalla ragione, e però doversi sottoporre a questa regola. La qual lite, come notò S. Tommaso (1. 2. q. 24. a. 2.) è anzi di parole, che di cose. Perocchè gli stoici non metteano alcun divario, tra il senso, e l'intelletto. Ondechè confondeano in uno l'appetito sensitivo,

e l'intellettivo, gli atti dell'appetito sensitivo, e quelli della volontà; tuttochè dinotassero col nome di voleri, o desiderî, i movimenti della parte appetente, quando fossero conformi alla ragione, e col nome di passioni, quando le fossero contrarî. E converso i peripatetici chiamano passioni soli gli atti dell'appetito sensitivo, e gli hanno per buoni, quando si contengono dentro i limiti dalla ragione prescritti, e per cattivi, quando li trapassano. Di che S. Tommaso rampogna Tullio, il quale nel terzo delle tusculane toglie a difendere gli stoici contro i peripatetici, studiandosi di provare, che le passioni non hanno luogo nel cuore del sapiente. Perocch'esse sono morbi dell'animo, e chi è morboso non è sano, e chi non è sano dell'animo è stolto. Anche dice, che ogni male, comechè moderato, è da fuggire. Mercecchè, come il corpo umano, dove sia anche solo moderatamente malato, non è sano, così la moderazione delle passioni, che sono morbi dell'animo, e perturbazioni, non può esser buona; non s'avvedendo, che le passioni non sono dette morbi dell'animo, e perturbazioni, se non in quanto si sottraggono dalla regola della ragione. Però a volere decidere la sopraddetta lite, è da dire, che le passioni umane non sono nè buone, nè cattive, come quelle, che procedono dall'appetito sensitivo, il qual è privo di libertà. Vero è, che certe passioni hanno una cotal conformità obbiettiva con la ragione, in quanto esse da sè tendono ad un bene verace, o rifuggono da un male parimente verace. Tal è la verecondia, che teme di ciò, che è turpe. Certe altre per contrario

hanno, rispetto alla ragione, una cotale contrarietà, in quanto esse da sè tendono ad un bene fallace, o rifuggono da un male parimente fallace. Tal è l'invidia, la quale s'attrista del bene altrui. Ma nè le prime ci sono ascritte a lode, nè le seconde a biasimo, finattantochè la volontà nostra non le approvi, ed assecondi.

Qui si può chiedere, se le passioni accrescano la morale perfezione dell'uomo, oppure la scemino. Alla quale domanda noi rispondiamo con S. Tommaso, che le passioni regolate amplificano senza dubbio la detta perfezione. E di vero il bene umano, il quale dimora nell'operare ragionevole, tanto è più grande, quanto più si stende, e s'allarga. Or dove le passioni siano regolate dalla ragione, esso esso si stenderà, non pure all'appetito intellettivo, ma ancora al sensitivo, e fia maggiore, com'è maggiore, quando non si ferma nell'atto interiore, ma quindi trapassa nell'esteriore.

Il medesimo si può dimandare della passione, rispetto alla bontà, o malizia dei singoli atti della volontà. Intorno a che, si vuole innanzi tratto notare col lodato dottore, che la passione, ora precede il giudizio della ragione, e l'atto della volontà, ora il segue; e questo in due modi, talora perchè l'atto della volontà, sendo molto intenso, viene, per così dire, a ridondare nell'appetito sensitivo; talora perchè l'uomo deliberatamente si lascia scaldare alla passione, a fine di poter seguitare il bene, e fuggire il male con maggiore agevolezza. La passione, che precede, oscura il giudizio della ragione, e però scema la bontà, o malizia

dell'atto libero. La passione, che segue, dove ciò avvenga per una cotal ridondanza dell'atto libero, dimostra, ch'esso è più intenso, e però migliore, o peggiore; ma s'ella sia susseguente per libera elezione dell'operante, accrescerà di fatto la bontà, o malizia dell'atto libero, secondo che esso si trovi essere conforme, o contrario ai dettati della retta ragione.

Quanto al dovere di spegnere le passioni, quei superbi filosofi, i quali ce lo vollero imporre, mostrarono d'ignorare, non pure la natura delle umane passioni, ma quella eziandio dell'uomo stesso, la quale non può esserne al tutto immune. E di vero, sendo l'uomo un essere composto d'animo, e di corpo, oltre la facoltà d'intendere, dee avere altresì la facoltà di sentire, con la quale inseparabilmente s'accompagna la forza d'immaginare. E come all'intelletto risponde in lui l'appetito intellettivo, così al senso forza è, che risponda l'appetito sensitivo. Ondechè quantunque volte egli apprenda col senso alcun bene, o alcun male corporeo, reale o apparente, fia senza fallo condotto a seguitarlo, o a fuggirlo. Il qual movimento sarà tanto più gagliardo, e impetuoso, quanto più vivace sarà il senso, e più fervida l'immaginazione. Or la passione dimora appunto in un movimento di questa natura. Però a voler levare all'uomo le passioni, converrebbe levargli l'appetito sensitivo, la forza d'immaginare, quella di sentire; converrebbe spogliarlo del corpo, distruggerlo. Di che si vede essere al tutto impossibile estinguere nel cuor dell'uomo ogni favilla di passione. E ben lo mostrarono,

con i loro vani sforzi, quegli stessi filosofi, i quali con tanto calore ci confortavano a questa impresa; essendo certo, ch'essi non poterono mai venire a capo di formare un savio di questa tempera. Del qual savio dagli stoici immaginato, lo stesso Seneca afferma (De ira l. 1. c. 26.) ch'egli non potrà mai tanto procedere nella sapienza, che non senta in sè certe affezioni, le quali sono, quasi come immagini, e ombre delle passioni. Con le quali parole, chi conosce il costume di quest'animo orgoglioso, egli venne, suo malgrado, a confessare la detta impossibilità. Adunque l'uomo non è tenuto in conto alcuno a spegnere le sue passioni; se già non si voglia dire, ch'egli possa esser tenuto a far l'impossibile.

Qual sarà dunque il nostro dovere, rispetto alle nostre passioni? Non altro, che quello di venirle moderando, acciocchè servano alla ragione, non la signoreggino. Al qual effetto, secondo che notò il Sennault (uso delle passioni p. 1.ª tr. 3.° disc. 3.°) egli è mestieri conoscerne al possibile la natura. Perocchè alcune d'esse vogliono esser garrite, e trattate con una cotal severità. Tra queste sono la paura, e la tristezza, delle quali la prima è codarda, e non si può superarla, se non facendole violenza, l'altra è caparbia, e non si può vincerla, se non irritandola. Altre vogliono essere, per così dire, lisciate, e trattate con una cotal dolcezza. Tra queste è l'ira, alla quale, mentre qual torrente imperversa, chi volesse opporre un argine, ne crescerebbe, senza fallo, l'impeto, e la foga. Altre finalmente vogliono essere ingannate. Tra

queste tiene il primo luogo l'amore, al quale, sottratto l'obbietto cattivo, bisogna proporne un buono, a fine di renderlo virtuoso, mercè un inganno innocente. Per tal modo queste bestie feroci, dico le passioni, deposta la natia fierezza, s'addimesticano, e servono alla ragione agevolando l'adempimento degli alti suoi disegni.

I doveri, onde gli uomini sono legati, gli uni rispetto agli altri, sono fondati nella loro naturale uguaglianza. Tutti gli uomini sono uguali, quanto alla natura, e quanto ai diritti, che da essa procedono, comechè siano grandemente ineguali, quanto alla condizione, che hanno sortito nella comunità, sì domestica, e sì civile, e quanto agli altri diritti, che vennero acquistando, mercè l'uso legittimo delle facoltà naturali. Della quale uguaglianza ciascuno d'essi ha un cotal sentimento profondo, e una stima altissima, in quanto sente sè esser uomo, e in ciò non punto inferiore a qual si sia de' suoi simili, e stima, ed ama questo suo natural pregio, sopra qualunque altro. Però altamente s'adonta, se avviene ch'altri lo sprezzi, e mostri d'averlo per meno che uomo, e questa ingiuria gli cuoce, e gli duole all'anima, quanto qualunque altra di quelle, che gli sono talora fatte nella roba, e nella persona. Anche in comprovazione dell'esser noi tutti per natura eguali, giova notare, che tutti siamo usciti da un medesimo ceppo; che tutti ad un modo nasciamo, cresciamo, invecchiamo, e torniamo in polvere; che tutti sperimentiamo gli effetti dei mutamenti, sì naturali, e sì civili, che occorrono alla giornata; che nes-

suno ha sicurezza di dover durare in quello stato di prosperità, nel quale al presente per avventura si trova; che non è la ricchezza, nè la nobiltà del sangue, nè l'eccellenza dell'ingegno, nè la grandezza del potere, che ci rende accetti a Dio, ma la pietà verace, la quale ha luogo nell'animo dei piccoli, e dei deboli non meno, che in quello dei grandi, e dei potenti.

La considerazione della nostra naturale uguaglianza ci può, se vogliamo, tornare assai profittevole, quanto al ben condurre la vita. Primieramente essa ci preserva dall'orgoglio, il quale dimora in un appetito disordinato della propria eccellenza. Però l'uomo orgoglioso antipone in cuor suo sè stesso a tutti gli altri, e trascorre ad averli per inferiori, e disprezzarli. Dai quali trascorsi di leggieri si guarda chi considera di proposito, sè non avere alcun vantaggio dagli altri, quanto alla natura, e ai naturali diritti. Vero è, che taluno vede alcuna volta in sè medesimo un qualche pregio, del quale gli altri sono privi. Ma questa vista non dee punto valere a gonfiarlo, sì perchè si tratta maisempre d'un pregio avventizio, e sì ancora perchè non di rado incontra, che mentre egli entra innanzi agli altri per certe doti fisiche d'animo, o di corpo, gli altri entrino innanzi a lui per certe doti morali, rispetto alle quali, le doti fisiche sono quasi come fango, ed arena. In secondo luogo chi ponga mente all'ugualità naturale, s'asterrà senza fallo da qualsivoglia atto esteriore, che tornar possa in altrui dispregio. Intorno agli atti di questa natura si vuole avvertire, ch' essi sogliono altrui

riuscire molesti, e gravi, sopra qualunque altro. Però veggiamo, che gli uomini, dove siano in parole, o in fatti punto spregiati, di presente mettono mano a vendicarsene, eziandio con pericolo della loro vita. Nel che per fermo essi non di rado trapassano i limiti del giusto, ma danno altresì a divedere, che nessun bene è loro tanto a cuore, quanto la loro natural dignità. La considerazione della natural nostra uguaglianza ci mostra oltre a ciò, che noi non dobbiamo volere, che gli altri facciano in prò nostro più di quello, che noi facciamo in prò loro, se già non avessimo legittimamente acquistato alcun diritto ad essere, in alcuna cosa, ad essi antiposti. In fine per la detta considerazione noi apprendiamo, che coloro, i quali per la loro condizione si trovano essere sollevati sopra i suoi simili, debbono tuttavia averli per eguali, quanto ai diritti di natura. Ondechè, deposta ogni aria di fierezza, non altro debbono da essi richiedere fuor solamente quello, che loro strettamente è dovuto; e questo con tutta moderazione, e soavità.

Un altro fondamento dei doveri scambievoli degli uomini è la socievolezza. Gli uomini furono da natura destinati a vivere insieme. Questo intendimento della natura, rispetto agli uomini si fa manifesto per molte doti, onde furono da lei forniti. Tra le quali ha, senza fallo, il primo luogo la facoltà di parlare. Questa facoltà non viene all'atto così tosto, che l'uomo è uscito alla luce. A quest'effetto, egli è mestieri, che la ragione alquanto si svolga, e gli organi della favella acquistino una certa consistenza, e perfezione. Oltre a ciò, parlando

generalmente, si richiede l'educazione. Perocchè l'uomo non parla, se non ode altri parlare. Cercano i filosofi, se l'uomo, senza udire altri parlare, possa da sè trovare alcun linguaggio. Alla quale questione, secondo il costume, altri rispondono affermativamente, altri negativamente. Noi non osiamo entrare arbitri di sì gran lite. Nè ciò è punto richiesto al nostro intendimento. Solo diciamo, che quand'anche la favella non ci potesse venire altronde, che dalla disciplina, essa si dovrebbe tuttavia riputare un dono della natura. Perocchè questa ci diede la ragione, e gli strumenti acconci a formar la parola. Senza i quali aiuti, l'educazione non potrebbe, in questo particolare, avere verun effetto. Solo l'uomo, tra tutti gli animali, ebbe da natura il poter favellare. I bruti, come quelli, che non sono capevoli d'altre affezioni, da quelle in fuori, che loro vengono dagli obbietti corporei, mettono certi suoni inconditi, i quali servono ad esprimerle comechessia. Ma l'uomo ha mente atta a conoscere il vero, a discernere l'ordine dal disordine, il bello dal deforme, l'onesto dal turpe; a congnietturare dal passato il futuro. Ondechè abbisognava d'organi delicati, e pieghevoli, i quali servissero ad articolare le voci, e variarle in mille guise, e a significare per tal modo il pensiero, secondo le varie forme, che viene di mano in mano prendendo. La favella, con essere un parto della ragione, pur nondimeno le torna utilissima, e per poco necessaria, massimamente s'ella sia scritta. Mercecchè la ragione per essa si schiera innanzi le idee delle cose, che sono,

e ch'esser possono, e le contempla, e vagheggia a suo grande agio, le confronta l'una con l'altra, le congiunge, le divide, e ne trae una catena lunghissima di conseguenti da prima ignoti, e viene con tal arte accrescendo il tesoro delle sue conoscenze. Questi servigi, che la favella rende a colui, che l'adopera sono senza fallo assai grandi, e frequenti. Nonpertanto in essi non dimora l'uffizio suo principale. L'uffizio precipuo della favella sta nella espressione dei concetti dell'animo, la quale di necessità riguarda gli altri. Chè per fermo chi parla non intende di significare, parlando, a sè medesimo i proprî concetti. Troppo bene egli, che li formò, li conosce. Onde a quest'effetto non ha verun bisogno di segni esteriori. Però è manifesto, che la natura per questo diede agli uomini il poter favellare, perchè gli avea destinati a vivere insieme.

La natura non pure ordinò la favella alla comunicazione dei pensieri, ma diede altresì all'uomo un forte impulso, perchè la usasse a questo intendimento. Di qua procede, in quelli che sanno, il desiderio di partecipare altrui le loro conoscenze, e in tutti la difficoltà di mantenere il segreto. Il qual desiderio è tanto vivo, che riesce sommamente penoso il non potere satisfarlo. Onde un antico savio (Archita tarentino) solea dire, che se un uomo fosse per gran ventura trasportato in cielo, acciocchè potesse ivi da vicino contemplare l'ordine, e la bellezza delle stelle, tanta maraviglia gli tornerebbe insipida, dove non avesse un compagno col quale potesse accomunarla. Al desiderio, onde ciascuno è tratto a partecipare altrui le proprie

conoscenze, il quale altro non è che un certo desiderio d'insegnare, risponde tra gli uomini il desiderio d'imparare, e d'entrambi si forma un cotal vincolo morale, che li tiene insieme congiunti, e fa che gli uni di buon grado s'assoggettino agli altri. Mercecchè i dotti, a fine di satisfare alla brama d'insegnare, volontieri s'accostano agli ignoranti, e questi a quelli a fine di satisfare la brama d'imparare. Per tal modo i primi vengono acquistando sopra i secondi un cotal imperio al tutto benefico, e soave. E come la scienza sopra ogni altra utilissima, dico quella, che serve a ben vivere, dipende dall'esperienza, e questa dall'età, il detto imperio appartiene principalmente ai vecchi, i quali sono dalla provvida natura assegnati, quai padri, e precettori, ai giovani inesperti, affinchè li guidino, e li reggano nel periglioso cammino della vita.

L'uomo palesa a' suoi simili i concetti della sua mente, e gli affetti del suo cuore, non pure parlando, ma eziandio tacendo con solo il contegno del volto, e degli occhi. E di vero, a conoscere ciò, ch'altri pensa, basta non di rado guardarlo in faccia. Però Dante sentitamente dicea:

> Ahi quanto cauti gli uomini esser denno
> Presso a color, che non veggon pur l'opra,
> Ma per entro i pensier miran col senno! *(Inf. c. 16.)*

Di qui procede, che due persone, che conversano insieme, meglio s'intendono in piena luce, mirandosi l'un l'altro, che non nelle tenebre senza potersi vedere. Perocchè nel primo caso, ad esprimere

i pensieri, insieme con la parola cospira il contegno del volto, e il movimento degli occhi, nell'altro non havvi altro segno, che la parola. Adunque nel detto contegno dimora una cotal favella tacita, la quale per molti capi entra innanzi alla favella propriamente detta; comechè questa sia di gran lunga più determinata di quella. La favella del volto, e degli occhi ha un significato al tutto naturale, quella delle labbra ha un significato dependente in gran parte dal nostro libero arbitrio. La prima ognuno la sa senza averla studiata, la seconda non la sanno, se non coloro, i quali, con tempo, e fatica, giunsero finalmente ad apprenderla. Quella è compresa da tutti i popoli della terra, questa da soli quelli, che ne fanno uso. Or dove gli uomini dovessero vivere segregati, gli uni dagli altri, questo linguaggio naturale tornerebbe al tutto inutile. Però è indubitato, che la natura li formò, perchè menassero insieme una vita compagnevole, e civile.

I doveri, onde l'uomo è tenuto, rispetto a' suoi simili, si possono ridurre a due sommi capi, ciò sono: guardarsi dal fare altrui male; studiarsi di fare altrui bene. Questi doveri generali sono ambedue fondati nell'essere gli uomini tutti per natura eguali. E di vero, se tutti gli uomini sono per natura eguali, egli è chiaro, che ciascuno dee così procedere con gli altri, come procede con sè medesimo. Ora l'uomo con sè medesimo procede per forma, che si guarda con gran diligenza da ciò, che vede potergli nuocere, e a suo potere si studia di procacciarsi ciò, che vede potergli gio-

vare. Adunque ognuno dee guardarsi dal fare altrui male, e similmente dee studiarsi di fare altrui bene. Quanto al primo dei detti doveri, esso è sommamente necessario, in quanto, senza la pratica d'esso, la civil comunanza non potrebbe sussistere in conto alcuno. E di vero con quelli, i quali non ci beneficano, noi duriamo a vivere in pace; sì veramente, che non ci nuocano. Anzi dalla maggior parte degli uomini noi comunemente non altro chiediamo, che pur questo, cioè che s'astengano dal farci alcun male. Chè il commercio dei benefizî non può aver luogo tra molti. Ma con quelli, che ci recano alcun nocumento, con quelli, che ci danno molestia comechessia, noi non possiamo patire di stare a lungo insieme. Tanto è l'amore, che portiamo a noi medesimi, e a tutte le cose nostre. Il detto dovere, sendo negativo, è altresì sommamente facile ad eseguire, se già l'uomo non si lasci signoreggiare all'odio, o all'ira, o all'invidia, o a qualche altra malnata passione. Anzi, ov'egli non sia già depravato, avrà senza fallo maggior difficoltà in fare a suoi simili del male, che in far loro del bene. Mercecchè dalla somiglianza della natura sarà portato anzi ad amarli, che ad odiarli. Infine è da por mente, che se noi faremo agli altri del male, eglino a noi, senza dubbio, ne faranno altrettanto, e maggiore. Chè l'appetito della vendetta è sommamente pronto, e corrivo. Però, a compiere il sopraddetto dovere, noi ci sentiamo spinti dal nostro stesso interesse.

Chi fa male altrui, oltre l'ingiuria, gli reca il più delle volte alcun danno, or sia nella persona,

o nelle cose alla persona appartenenti. Il qual danno la legge di natura, non pure ci vieta di farlo, ma ci prescrive altresì di ripararlo, quando l'avessimo fatto. E di vero il divieto di fare altrui nocumento sarebbe vano, se chi lo fece, potesse dappoi senza rimorso godersi in pace il frutto della sua ingiustizia. Merecechè il detto divieto mira a mantenere l'ordine della giustizia, il quale non è mantenuto finattanto che il danno fatto non sia pienamente ristorato. Oltre a ciò egli è certo, che l'obbligo di riparare il danno fatto, serve di freno all'umana cupidigia, massimamente se la legge civile v'aggiunga la minaccia della pena. Però dov'esso non avesse luogo, i più forti non finirebbero di mettere le mani nell'avere, e nel sangue dei più deboli. Di che la civil comunanza in breve tempo sarebbe tutta in iscompiglio. Infine ogni uomo è sommamente geloso dei proprî diritti. Ondechè ha per nemico chiunque s'ardisce di lederli, e dopo averli lesi, ricusa di ristorarli. Or tra uomini, che s'hanno, gli uni gli altri, per nemici, e s'odiano a vicenda, non può essere veruna società, che sia punto durevole.

Per l'adempimento del natural precetto, che vieta il fare altrui male, la civile comunità sussiste comechessia, ma non fiorisce. A quest'effetto egli è mestieri adempire altresì l'altro, che prescrive il fare altrui bene. Questo secondo dovere ha due parti, e quasi come gradi. La prima dimora in farsi abile a giovare gli altri, attendendo di proposito a coltivare le facoltà naturali dell'animo, e del corpo. Però sono degni di biasimo coloro, i

quali non avendo appresa verun'arte, o scienza, ad altro non servono, che a far numero, anzi assai di frequente sono di peso, e d'ingombro agli altri; e coloro eziandio, che danno fondo

> Alle adunate in terra, e in mar ricchezze
> Dal genitor frugale in pochi lustri,

senza pigliarsi un pensiero al mondo di tanti infelici, che gemono tra le angustie della povertà, e della tristezza.

L'altra parte del detto dovere dimora nel recare in fatti ai nostri simili alcun vantaggio. Intorno a che si vuole avvertire, che talora noi facciamo altrui bene, senza verun danno, o incommodo nostro, come quando additiamo ad alcuno la via smarrita, o lasciamo che si scaldi al nostro fuoco, o che legga al nostro lume, o che si riposi all'ombra dell'albero nostro, o gli porgiamo alcun util consiglio; talora il facciamo con alcun danno, o incommodo nostro, come quando diamo ad un povero una moneta di molto valore, o togliamo, senza mercede, a difendere, nel foro civile, le sue ragioni, o pratichiamo alcun'altra azione di simil natura. Nel primo caso noi siamo umani, nell'altro benefici. Chi ricusa di fare l'altrui bene nel primo dei due predetti modi, a ragione è detto inumano. Perocch'egli, con questa forma di procedere, viene, per così dire, a rinnegare la natura umana della quale è fornito. E di vero l'uomo è per natura inclinato a giovare al suo simile, massimamente quando il possa fare senza verun suo detrimento, o disagio. Così chi vede un altro nella via pubblica in pericolo

d'essere travolto da un cocchio sopravvegnente, di presente esce in un grido a fine di farnelo accorto, e potendo l'afferra per un braccio a fine di sottrarnelo, e metterlo in salvo. Però chi adopera altramente dee farsi una cotal violenza contrastando alla inclinazione naturale.

La necessità della beneficenza si raccoglie dal modo, con che la divina provvidenza dispensa i suoi doni tra gli uomini. Ella li dispensa con somma varietà. Ad uno concede l'ingegno, e niega la robustezza del corpo, ad un altro concede questa, e niega quello. A questo dà attitudine a coltivare le lettere, e le scienze, a quello abilità per trattare gli affari privati, e pubblici. Però nessuno si trova essere ricco in ogni maniera di beni; ma se taluno è ricco in un genere, è povero in un altro, del quale molti hanno dovizia; e s'altri è povero in un genere, è ricco in un altro, del quale molti hanno difetto. Di che ciascuno ha bisogno degli altri, nessuno basta a sè stesso. La qual distribuzione di doni dalla provvidenza divina fu fatta con altissimo consiglio, acciocchè per essa gli uomini fossero condotti a comunicarsi a vicenda i loro beni, e l'umana società fosse maisempre fiorente per un commercio perenne di beneficî.

Al benefizio dee rispondere l'animo riconoscente, non per giustizia, ma per una certa equità. Però il benefattore non può di ragione costringere la persona beneficata, a rimeritare il benefizio ricevuto. Ma questo serve a rendere più bella, sì la beneficenza facendola più disinteressata, e sì ancora la riconoscenza facendola più spontanea. La

riconoscenza, quand'è sincera, non si mostra soltanto a fior di labbra, ma dimora altamente impressa nell'animo, ed esce in fatti ogni volta, che n'abbia l'opportunità. Vero è, ch'ella non sempre può rendere tanto, quanto ricevette; ma ciò non è richiesto, e una grata rimembranza sopperisce a quanto manca in questa parte, sì veramente che il difetto venga da impotenza, non da mala volontà.

Al benefizio, in vece della riconoscenza, troppo sovente risponde l'ingratitudine. Il qual vizio copre gli uomini d'infamia, più che non fa l'ingiustizia; comechè questa tolga il consorzio umano, quella il renda soltanto men caro. Nè ciò dee recar maraviglia; conciossiachè l'ingratitudine sia indizio d'animo abbietto, e non capevole di verun sentimento nobile, e generoso. Nel che l'uomo si mostra inferiore alle bestie stesse, le quali sentono gli stimoli della gratitudine, e a loro potere ancor li secondano. L'ingrato talora trascorre tanto avanti, che osa negare il benefizio ricevuto, anzi, cosa orribile a dire, prende ad odiare il suo stesso benefattore. Negando il benefizio, egli viene tacitamente a confessare la deformità dell'ingratitudine. Dacchè per questo egli lo nega, perchè troppo gli pesa di comparire bruttato di quella macchia. Odiando il benefattore egli viene tacitamente a confessare il debito della gratitudine. Dacchè per questo egli l'odia, perchè sa lui essere suo creditore, e quando in lui s'abbatte, gli pare di sentirsi da lui rammemorare, e gittare al volto la propria tristizia.

Tra i doveri, onde siamo gli uni agli altri

legati, assai notevoli sono quelli, che riguardano l'uso della parola. I quali si riducono a due, il primo ci obbliga a dare alle parole, e ai varii loro accoppiamenti quel valore, che si trovano avere per comun consentimento degli uomini; l'altro ci stringe a fare altrui palesi, per mezzo delle parole, i pensieri, e i sentimenti dell'animo nostro. Le voci di qual si sia lingua, parlate o scritte, sono da sè indifferenti a dinotare un concetto piuttosto che un altro, questa cosa piuttosto che quella. Però il significato, ch'hanno al presente, venne loro, non dalla natura, ma dall'arbitrio degli uomini, i quali tacitamente s'accordarono intorno ad esso, a fine di potersi comprendere l'un l'altro. Or questo patto tacito degli uomini gli stringe tutti ad un modo. Ondechè, generalmente parlando, non può chi parla, o scrive, senza colpa, cangiare il significato delle voci. E quando alcuno s'avvisasse di poterlo cangiare per alcuna buona ragione, questi sarebbe tuttavia tenuto a farne innanzi tratto avvertiti i suoi uditori o lettori.

Gli uomini per questo diedero a ciascuna voce un significato certo, e determinato, perchè voleano conversando comprendersi l'un l'altro. Però il detto patto tacito ci stringe, non pure a mantenere alle parole il significato loro dato, ma eziandio a parlare in modo, che chi ci ascolta possa di leggieri conoscere ciò, che pensiamo, intorno alla cosa di che si tratta. A questo medesimo talora ci stringe una legge di carità. Perocchè parlando, e palesando altrui quello, che noi sappiamo, possiamo non di rado procacciargli alcun notevol vantaggio, o

schivargli alcun danno grave; il quale, dove tacessimo, sarebbe almeno indirettamente ascritto a noi, che non l'abbiamo frastornato. L'obbligo d'aprire altrui con sincerità l'animo nostro talora ci viene dal carico, che sosteniamo. Così un avvocato dee significare al suo cliente, quale siasi l'opinion sua, intorno alla causa, che toglie a difendere; un duce dee significare al suo re, quale siasi l'avviso suo, intorno alla guerra, che prende a guerreggiare, massimamente s'essi ne siano richiesti. Il detto obbligo assai di frequente procede dalla natura del negozio, di che si tratta. La quale è tale, ch'esso non avrebbe effetto, dove i negoziatori non aprissero, gli uni agli altri, a vicenda l'animo loro. Il che interviene in tutti quanti i contratti.

L'obbligo d'aprire altrui l'animo nostro, tuttochè gravissimo, non però ci stringe a palesare a chicchessia tutto quello, che abbiamo in cuore. Esso risponde al diritto di saperlo, del quale gli altri esser possono forniti. Ondechè dove questo diritto non abbia luogo, nè manco avrà luogo quell'obbligo. Aggiungete, che un tal dovere in gran parte è fondato nel consentimento libero degli uomini. Or non è da presumere, che gli uomini abbiano voluto obbligarsi a praticare alcun atto con grave loro danno, od incommodo. Adunque possiamo senza colpa tacere il vero, quando, senza nostro grave danno od incommodo, non potremmo manifestarlo. Per tal modo noi non saremmo, in conto alcuno, tenuti a confidare un segreto a chi volesse saperlo, a fine di servirsene a nostra ruina, come non siamo tenuti a dare una spada, a chi ci vuole uccidere.

Ma se possiamo in più casi tacere lecitamente il vero, non però mai possiamo dire lecitamente il falso, cioè parlare altramente da quello, che sentiamo. Nella quale opposizione delle parole, e dei sentimenti dell'animo dimora la menzogna. Chi mentisce mira comunemente ad ingannare. Nonpertanto ad essere mentitore non si richiede la volontà d'ingannare, potendo avvenire, che taluno mentisca per qualche altro fine. Similmente effetto consueto della menzogna è l'inganno altrui. Nonpertanto esso non appartiene alla natura della menzogna, potendo avvenire, che chi l'ode proferire, di tratto la scopra, e schermiscasi dall'inganno. La menzogna contiene maisempre una ingiustizia. Mercecchè l'uomo è nato per conoscere il vero. Però chi parla in modo da trarlo in errore, gli fa ingiuria. Ora il mentitore parla appunto in modo da trarre in errore chi l'ascolta; pogniamo che questi sappia accortamente guardarsene. Il disordine della menzogna non giace tutto intero nella ingiustizia; ma parte nell'ingiustizia, parte nella sopraddetta opposizione delle parole, e dei sentimenti dell'animo. La quale consiste in una certa contraddizione. Or nessuna cosa è tanto disdicevole all'uomo, quanto il contraddirsi. Per questa considerazione si rende aperto, che la menzogna, quand'anche si potesse sceverarla dall'ingiustizia; il che non crediamo, sarebbe tuttavia disordinata, a cagione della mentovata contraddizione, della quale non si può spogliarla in conto alcuno. Vero è, che a voler conoscere, se le parole siano veramente opposte ai sentimenti dell'animo, è da por

mente alle circostanze, nelle quali si trova colui, che parla. Conciossiachè il significato di quelle dipenda assai volte dalla natura di queste. Di che avviene talora, che ivi non è menzogna, dove a prima giunta ti pare che sia. Perocchè le parole, le quali, quanto al suono, sono contrarie alla mente di chi favella, avuto riguardo alle circostanze, vi si trovano essere pienamente conformi.

Tra i doveri, che riguardano la parola, principalissimo è quello di mantenerla, quando sia stata data, cioè quello d'adempire le promesse. Il dovere particolare d'adempire la promessa fatta è compreso nel dovere generale di non fare altrui male. Dacchè colui, che non tiene altrui fede, gli fa per ciò stesso ingiuria, e danno. E di vero chi altrui promise di fare, o di dare alcuna cosa, promettendo gli concedette un cotal diritto sopra essa; pogniamo, che non gliene abbia però conceduto il dominio. Or mancando di fede egli viene a conculcargli il detto diritto, e però gli reca ingiuria, e danno. Aggiungete che all'uomo nessuna cosa tanto dispiace, quanto l'essere deluso nelle sue speranze. Ora il mancatore di fede ti delude in una speranza, ch'egli medesimo aveati accesa nel cuore.

L'obbligo di mantenere le promesse, tuttochè gravissimo, non è però universale. Havvi delle promesse, nelle quali esso non ha luogo, anzi ha luogo un obbligo contrario. Chi avesse promesso di fare un'azione, la quale non fosse lecita, non sarebbe in conto alcuno tenuto ad adempire la promessa; anzi dovrebbe al tutto astenersene. E di vero chi fa una promessa, per questo è tenuto ad

adempirla, perchè chi l'accetta, può di ragione riscuoterne l'adempimento. Or nessuno può di ragione volere, ch'altri faccia un'azione illecita. Anche avviene talora, che un'azione, la quale, quando fu promesso di farla, era lecita, e fattibile, in processo di tempo, prima che sia fatta, diventi, per lo mutamento delle circostanze, illecita, e non fattibile. Nel qual caso è parimente manifesto, che l'obbligo di mantenere la parola data vien meno. Infine la promessa, quanto al suo eseguimento, dipende talvolta da qualche condizione, che v'appose il promettente. In questo caso, dove la condizione non s'avveri, or sia, che ciò proceda dalla volontà dell'accettante, o altronde, è fuor di dubbio, che non havvi alcun obbligo d'eseguirla.

I doveri scambievoli degli uomini possono essere acconciamente distribuiti in tre ordini. Al primo appartengono i doveri di giustizia, i quali ci vietano di fare altrui male; al secondo i doveri d'umanità, e beneficenza, i quali ci prescrivono di promuovere l'altrui bene; al terzo i doveri d'amicizia, i quali restringono la benevolenza, e i suoi buoni effetti tra pochi. La nostra benevolenza dee, senza fallo, estendersi a tutti, quanti sono, i nostri simili. Ma troppo è difficile, ch'ella torni nel fatto a tutti essi profittevole. D'altra parte, quanto acquista nell'estensione, altrettanto suol perdere nella intensità. Però è ragionevole concederla a pochi, senza negarla agli altri. Per tal modo chi ama è riamato, e sorge, e fiorisce l'amicizia, la quale non è altro, che una benevolenza scambievole scambievolmente manifestata.

L'amicizia è benevolenza scambievole scambievolmente manifestata. Perocch'essa dimora in un cotal commercio d'affetti soavi, in una cotale — corrispondenza d'amorosi sensi —. Or a così fatto commercio sono richieste almeno due persone; d'altra parte nessuna comunicazione può aver luogo tra gli uomini, se non mercè i segni esteriori, i quali palesano i sentimenti dell'animo. Vero è, che a questa manifestazione non sono di necessità richieste le parole, potendo ella farsi eziandio per mezzo delle azioni; anzi più sovente, e meglio ella si compie con le azioni, che non con le parole. In ogni umana società ha sempre luogo una certa amicizia; e come la società umana è stabilita talora dalla natura, talora dalla volontà dell'uomo, così l'amicizia ora è naturale, or volontaria. Naturale, a cagion d'esempio, è quella, che stringe insieme i genitori, e i figliuoli, volontaria quella, che stringe insieme due persone di cuor conforme, le quali non hanno tra loro veruna parentela, o se l'hanno, in essa non è fondata la loro amicizia. Il bel nome d'amicizia non si dà comunemente, se non a quella, che è volontaria, la quale è di tre specie, sendo essa conciliata talora dall'utilità, e quando dal piacere, e quando infine dalla virtù.

Intorno all'amicizia conciliata dall'utilità, si vuole diligentemente avvertire, che in essa l'utilità talora è fine, talora è motivo. L'utilità è fine allorch'uno vuol bene ad un altro pure per questo, perchè quegli gli torna utile; essa è motivo allorch'uno vuol bene ad un altro, perchè vede esser convenevole, che vogliamo bene a chi fa bene a

noi. In questo secondo caso l'amico, comechè sia mosso a volere altrui bene dall'utilità, che ne ricava, nonpertanto egli, come acutamente notò Francesco Zanotti nella sua Filosofia morale (par. 5. c. 8.) in ciò seguita una certa equità, e convenevolezza. La prima delle due dette amicizie non merita un sì bel nome, sendo anzi apparente, che vera; nè merita lode; pogniamo, ch'ella non sia da sè disonesta. L'altra è verace, e lodevole; perocch'ella è da sè conforme alla ragione. Quella, venendo meno l'utilità, vien meno, questa dura tuttavia, sendo convenevole voler bene, non pure a chi ci fa bene, ma eziandio, a chi ce ne fece. Il medesimo si dee dire dell'amicizia conciliata dal piacere. Nella quale il piacere talora è fine, come quando alcuno, nel voler bene ad un altro, mira pure al piacere, ch'egli ne ritrae; talora è motivo, come quando alcuno vuol bene ad un altro, perchè gli par convenevole voler bene a chi, recandoci diletto, ci rende men noiosa la vita, massimamente s'egli ciò faccia in vero studio. La prima è falsa, e non punto lodevole; perocch' in essa l'uomo ama solo sè stesso. L'altra è vera, e lodevole; perocch' in essa l'un amico ama veracemente l'altro, seguitando una certa convenienza della ragione.

L'amicizia più dell'altre generosa, e perfetta, e durevole è quella, che è conciliata dalla virtù. Egli avviene non di rado, che due persone virtuose, avendo l'opportunità d'essere sovente insieme, prendono ad amarsi a vicenda mosse dalla virtù, che l'una scorge nell'altra. Quest'amicizia è più dell'altre generosa; perocchè in essa il fine dell'a-

mare non è altro, che il bene della persona amata. Ella è più dell'altre perfetta; perocch'essa nasce di virtù, e oltre a ciò torna utilissima, e dilettevolissima; chè la virtù è da sè fonte perenne d'utilità, e di diletto. Ella è più dell'altre durevole; perocch'essa, in quanto è fondata nella virtù, non è suggetta al mutarsi perpetuo delle umane cose.

Sendo l'amicizia cosa tanto bella, e perfetta, non è maraviglia, ch'ella soggiaccia a parecchi doveri, o precetti; de' quali altri ne riguardano il cominciamento, altri il progresso, altri la fine. I precetti, che riguardano il cominciare delle amicizie si riducono a due; ciò sono: Prima di stringere amicizia con alcuno, esplorane i costumi — Stringi amicizia con pochi. Quanto al primo è da notare, che la investigazione dei costumi è rivolta a conoscere, s'altri sia atto a contrarre amicizia. Al qual intendimento è da vedere, s'egli sappia custodire il secreto affidatogli, e quanto sia moderato, rispetto al desiderio delle ricchezze, rispetto al desiderio degli onori, e soprattutto quale sia stato per l'addietro il suo modo di procedere con gli amici, massimamente nell'avversa fortuna. Chi non sa custodire il secreto affidatogli non è atto a contrarre amicizia. Perocchè tra gli amici ha luogo una comunicazione assai frequente di sentimenti, d'opinioni, di conoscenze, per la quale l'uno apre all'altro tutto l'animo suo. Di che nasce, che questi viene a sapere di quello troppe cose, le quali non è convenevole, nè sicuro andarle trombettando. Ondechè se non sappia custodire fedelmente il secreto commessogli, verrà senza fallo a

recare gran dispiacere, e danno all'amico. Della qual cosa nessun'altra è più contraria all'amicizia. Tra le qualità, che fanno gli uomini inetti a contrarre amicizia, havvene due, le quali vogliono essere in particolar modo avvertite, l'una è l'avarizia, cioè la cupidigia dell'oro, l'altra è l'ambizione, cioè la cupidigia degli onori. L'avaro è al tutto inetto a stringere amicizia. Perocchè tra gli amici ha luogo non pure la comunicazione dei sentimenti, ma quella altresì dei beni esteriori. Onde fu detto, che tutte le cose degli amici sono comuni. Il che vuol dire, che dovendo l'uno esser disposto a far uso de' suoi beni in vantaggio dell'altro, questi gli ha, per così dire, maisempre presti alle sue necessità, e però in certo modo li possiede. Ora non è possibile, che l'avaro, il quale nega il bisognevole a sè medesimo, soccorra con pronta, e larga mano ai bisogni altrui. All'amicizia, non meno dell'avaro, è inetto l'ambizioso. Perocch'egli avendo tutto il suo cuore agli onori, ai quali aspira, non è punto atto a riamare chi l'ama; benchè simuli amore con tutti quelli, i quali stima potere comechessia servire a' suoi disegni, adulandoli, e piaggiandoli senza fine. Però è da porre ogni studio, a fine di discernere l'adulazione dall'amore, avvertendo, che quella è parca nell'opere, e liberale nelle parole, questo per contrario è parco nelle parole, e liberale nell'opere.

Infine a voler conoscere s'altri sia per essere buono amico, è da vedere com'egli si sia per l'addietro diportato con gli amici suoi. Perocchè l'atto, a lungo andare produce l'abito, il quale ne induce

ad operare similmente; e come l'amore si mostra principalmente per le opere cortesi, e generose, alle quali aprono un largo campo le disgrazie della persona amata, egli è da vedere soprattutto, se nell'avversa fortuna degli amici suoi, siasi egli più strettamente ad essi congiunto, soccorrendoli nelle loro necessità; o li abbia bruttamente abbandonati. Nel qual caso tieni per certo, che, in un simile incontro, similmente procederebbe eziandio con te, e però guardati dall'ammetterlo tra tuoi amici.

Quanto all'altro precetto, che impiccolisce il numero degli amici, esso è ragionevolissimo. Dacchè s'egli è difficile indagare, e scoprire l'animo, e i costumi di solo un uomo, difficilissimo, e per poco impossibile sarebbe indagare, e scoprire l'animo, e i costumi di molti ad un tempo. Oltre a ciò egli è mestieri, che gli amici usino insieme assai di frequente, acciocchè l'amicizia non avesse a intiepidire, e a venir meno. Or, dove fossero molti, questo non si potrebbe fare senza una grande difficoltà. Infine chi ha degli amici dee con ogni studio attendere a satisfare ogni loro onesto desiderio. Il che potrà egli far di leggieri, quando n'abbia pochi, non quando n'abbia molti. Nel resto non accade, che noi ci pigliamo gran pensiero dell'osservanza di questo precetto, che prescrive di stringere amicizia con pochi. Mercecchè tanto è difficile trovare un amico perfetto, che ci è per poco impossibile trasgredirlo.

I precetti, che riguardano il conservare le amicizie si possono restringere a cinque principali; ciò sono: ama l'amico con grande ardore, e co-

stanza — studiati di consentire con lui in ogni cose — gareggia con lui di buoni uffizî — guardati dal porgere leggermente orecchio a chi ne dice male, e dal mettere leggermente in dubbio la sua fedeltà — ascoltalo di buon grado, allorchè ti riprende, o t'ammonisce. L'uomo dee senza fallo amare tutti, quanti sono, i suoi simili. Ma l'amore scambievole di due amici convien che sia, in particolar modo, fervente, e perseverante. Sarà fervente, se faccia, che l'uno desideri all'altro ogni bene, e ponga ogni suo studio in procacciarglielo; se faccia, che questi s'allegri del bene di quello, e s'attristi del male; sarà perseverante, se non patisca, che veruna cagione, per quantunque nuova, e possente, valga a spezzare quel vincolo, che li tiene insieme congiunti.

Oltre a ciò, a voler conservare l'amicizia, è mestieri, che gli amici consentano al possibile, primamente nei voleri per modo che l'uno voglia quello, che vuole l'altro. Il che, secondo che notò il Zanotti (c. 11.) non vuol dire, che debbano ambedue voler possedere la medesima cosa; ciò potrebbe generare inimicizia. Nè manco vuol dire, ch'essi debbano sempre volere cose somiglianti; ciò sarebbe anzi atto d'emulazione, che d'amicizia; ma sì vuol dire, che nel caso, che uno d'essi voglia avere una cosa, l'altro dee volere, ch'egli l'abbia; così se quegli voglia ottenere un carico pubblico, questi dee volere, che l'ottenga. E in questo consentimento di voleri dimora appunto l'amicizia. Perocchè se l'uno degli amici vuole quello, che vuole l'altro nel modo predetto, come ogni uomo desidera il suo proprio bene, quegli vorrà il bene

di questo, e però saranno veracemente amici. Appresso hanno gli amici, per quanto è possibile, a consentire insieme nei giudizî. Chè il dissenso dei giudizî a lungo andare trarrebbe seco il dissenso delle volontà. Nonpertanto egli si concede, che l'un amico talora dissenta dall'altro, e gli contraddica, sì veramente, che il faccia per amore del vero, e con grande soavità, acciocchè non paia, che voglia a forza tirarlo nel suo parere. Ben è al tutto necessario, ch'egli si guardi da quella mania di contraddire, dalla quale sono signoreggiati certi spiriti indocili, i quali però sono sopra ogni altro inettissimi a contrarre amicizia. Ma come non è possibile, che due animi, per quantunque somiglianti, e strettamente congiunti, pienamente consentano in ogni cosa, egli è convenevole, che ciascuno d'essi si disponga a comportare di buon grado il dissentire dell'altro, e molto condoni, in questo particolare, all'età, al tempo, al luogo, all'altre circostanze, e soprattutto all'umana debolezza.

Il terzo precetto, intorno al conservare, e coltivare le amicizie, prescrive la gara dei buoni uffizî. Però dee l'un amico aiutar l'altro, sì con la voce porgendogli consiglio nei casi dubbiosi con prontezza, e sincerità, e sì principalmente con l'opera porgendogli soccorso nelle distrette con molta generosità. Nel che certe anime fuor dell'ordinario grandi tanto s'avanzarono, che diedero volonterose, per la salute dei loro amici, non pure la roba, e la libertà, ma eziandio la vita. Nel quale atto, secondo il vangelo, sta il sommo della carità.

Il quarto precetto, in questa materia, ci vieta

di porgere orecchio a chi dice male dei nostri amici, di richiamare in dubbio la loro fedeltà; se già la cosa non fosse aperta. L'uno, e l'altro assai ragionevolmente. Dacchè l'amicizia nasce dalla stima scambievole. Però, tolta questa, si toglie altresì quella. Or chi ascolta il calunniatore, a lungo andare gli dà fede, e perde la buona opinione, che prima avea, della persona calunniata. All'amicizia nuoce, non pure lo avere sinistra opinione dell'amico, ma eziandio il sospettare, il dubitare comechessia della sua fedeltà. Però Cicerone in persona di Lelio (Dell'Amicizia cap. 26.) altamente biasimava colui, che primo disse: dover noi amare i nostri amici così, come se fossimo per odiarli in avvenire, e soggiungea, che nessuno può essere amico a colui, al quale pensi, sè potere divenire inimico; che quel detto ad altro non vale, che a spegnere le amicizie; che piuttosto era da dire: dover noi usare gran diligenza nel procacciare le amicizie, acciocchè non cominciassimo ad amare una persona, che potremmo un giorno odiare. Anzi nel caso, che fossimo stati poco felici nella scelta degli amici, volea, che ciò comportassimo in pace, secondo l'avviso di Scipione Affricano, e non pensassimo punto, nell'amicizia, al tempo delle inimicizie.

Infine, se vuoi conservare le amicizie, accogli con docilità le ammonizioni, e le riprensioni degli amici. Pensa che nessuno quaggiù è irreprensibile. D'altra parte il carico del riprendere altrui è troppo gravoso, e però gli uomini comunemente lo sfuggono. Ondechè se non patisci, che se l'addossino

a tuo vantaggio gli amici, non avrai chi ti scorga nel periglioso cammino della vita, e verrai, da te stesso, a privarti d'un mezzo di riconoscerti, e d'emendarti cotanto acconcio, ed efficace.

Quanto al discioglimento dell'amicizia, egli è fuor di dubbio, che in certi incontri ella si dee sciogliere. Così, a cagion d'esempio, se l'amico fosse divenuto a tanta malvagità, che non desse alcuna speranza d'emendazione, e ti volesse compagno de' suoi traviamenti, tu dovresti al tutto lasciarlo. Chè, secondo l'intendimento della natura, l'amicizia dee essere aiutatrice di virtù, non fomentatrice di vizio. Nel resto l'amico insanabilmente malvagio tu dei lasciarlo per modo, che non gli porti odio. Chè per legge di natura ciò t'è interdetto, rispetto a chicchessia, e in particolar modo, rispetto a colui, che per un tempo non breve è stato metà dell'anima tua.

Tra i doveri, onde ciascun uomo è legato a' suoi simili, senza dubbio è da porre l'amor della patria. Il quale amore è tutto insieme un dovere, e un istinto inserito in noi dalla natura con alto consiglio. Mercecchè, siccome avvertì il Chateaubriand (Genie du Christianisme liv. 5. chap. 14.) senza un tale istinto gli uomini a gara s'accoglierebbero sotto le zone temperate. Di che procederebbero gravissimi inconvenienti, non potendo ivi tutti quanti capire, nè trovare di che nutrirsi. Però la provvidenza divina avvinse, per così dire, i piedi di ciascun uomo al suolo natio con un cotal vincolo invisibile. Per tal modo i ghiacci dell'Islanda, e le sabbie infuocate dell'Africa non mancano d'a-

bitatori. Anche osserva il lodato scrittore, che un paese ci torna tanto più caro, quanto v'è più ingrato il suolo, e più stemperato il clima. Perocch'ivi, sendo più grandi le indigenze, sono altresì più forti i legami naturali. Di qua nasce, che un selvaggio ama più la sua capanna, che non un principe il suo palazzo; e il montanaro più si piace del suo monte, che non l'abitante del piano de' suoi solchi. — Dimandate, egli dice, ad un pastore scozzese, s'egli volesse cangiare la sua sorte con quella del maggior potentato della terra. Lontano dalla sua diletta tribù, ne conserva in ogni luogo la rimembranza, in ogni luogo egli sospira le sue greggie, i suoi torrenti, le sue nubi; egli non aspira ad altro fuorchè a mangiare il pane d'orzo, a bere il latte di capra, a cantare nella vallèa le ballate cantate già da' suoi avi. Egli si consuma, se non ritorna al luogo natio. Egli è una pianta montana, la cui radice dee però essere inserita nel vivo della roccia; ella non può prosperare, se non è sbattuta dai venti, e dalle pioggie; la terra, il tetto, il sole della pianura la fa morire —. L'istinto della patria si fa più vivo, e pungente, allorchè ne siamo lontani. Il che procede dall'associazione delle idee, e dal desiderio di satisfare certi bisogni, che abbiamo colà contratti. La nostra patria abbraccia molti luoghi, nei quali abbiamo passato il dolce tempo della prima etade, goduto molti onesti sollazzi, concepito molti bei disegni, compiuto molte laudevoli opere; nei quali sono i compagni della nostra giovinezza, i congiunti, i genitori, o certo le loro ceneri, e quelle degli avi. Le quali tutte

cose ci sono ogni dì ritornate nella memoria da tutto ciò, che si trova avere con esse alcuna, per quantunque tenue, relazione. Oltre a ciò sola la patria può appagare certi bisogni morali in noi creati dall'abitudine, dico quello di conversare con certe persone a noi care, di vedere certi obbietti a noi noti, di pigliarci certi passatempi a noi tanto graditi, i quali allorchè ne siamo privi, ci paiono maggiori del vero, per quella illusione, che ne fa parere più belle, e più desiderevoli le cose lontane di luogo, o di tempo.

L'amor patrio è un istinto naturale ad un tempo, e un dovere morale. Certi sofisti a fine di francarsi, se possibil fosse, dal detto dovere, ostentano filantropia, e la lodano a cielo. — Nostra patria, essi dicono, è il mondo. L'essere nato in un determinato paese non è buona ragione, per la quale s'abbia da preferirlo a tutti gli altri. Tutti gli uomini sono fratelli, e però tutti debbono essere amati ad un modo. Il prediligere una particolar nazione torna ingiurioso a tutte le altre —. Questa filosofia è al tutto vana, fredda, fallace. Secondo essa, sarebbe altresì viziosa l'amicizia, la qual è una benevolenza scambievole di due persone. Però è da dire, che noi dobbiamo, senza fallo, avere tutti i nostri simili in conto di fratelli, e amarli, e aiutarli, quando ci se ne porga il destro; ma che questo amore universale non dee fare, che non abbracciamo più strettamente col cuore certe persone, e certi luoghi, ai quali siamo legati con vincoli speciali. Tali sono i nostri concittadini, con i quali abbiamo comune la religione, che

professiamo; le leggi, sotto le quali viviamo; l'aria, che respiriamo; il suolo, che calchiamo; la lingua, che parliamo. Tal è il luogo natio, che ci accolse bambini, che ci somministrò gli alimenti necessarî a sustentare la vita, che ci diede la prima educazione, sì fisica, e sì morale, che ci difese dai pericoli, ond'eravamo circondati, che ci spronò ad imprese gloriose, che ci ricolmò d'altri assai notevoli benefizî senza numero. Oltre a ciò non v'è città, per quantunque piccola, la quale non abbia le sue proprie glorie; principi, che la fecero in altri tempi potente; sagge istituzioni, che ne incivilirono i costumi; uomini egregi per valor militare, o per senno politico, o per eccellenza d'ingegno, o per copia di sapere, che la resero illustre. Queste e non poche altre somiglianti glorie, onde ogni città si dà vanto, debbono per nostro avviso poter muovere ciascun uomo, ad amare la città natia, sopra qualunque altra.

Vero è, che il detto dovere di prediligere la patria non s'adempie a parole; ci vogliono i fatti. Sono moltissimi, i quali, ad ogni piè sospinto, escono nelle lodi del paese natio. Ma poi nulla fanno, a fine di promuoverne i vantaggi; anzi pare, che facciano ogni loro potere, a fine di mandarlo in ruina. La prima cosa, se brami essere buon cittadino, è mestieri, che tu ti renda tale, che la tua patria non abbia a vergognarsi di contarti tra suoi figliuoli. Se non temi Dio, se disconosci la vera religione, e schernisci la virtù, e fai plauso al vizio, non è possibile, che tu mai sii buon cittadino. Appresso, se hai un carico pubblico, tu dei portarlo con gran fermezza, e fedeltà,

mirando anzi al ben comune, che al tuo proprio. Se tu sei nella condizione d'uomo privato, osserva le leggi, riverisci il legittimo principe, guardandoti, in questo particolare, dai due estremi viziosi, ciò sono l'adulazione, e la irreverenza. Sopra ogni altra cosa tu dei guardarti dal fomentare, o secondare comechessia i moti sediziosi, ponendo mente, che non v'ha comunanza civile, la quale sia immune da qualsivoglia inconveniente, e che di tutti gl'inconvenienti civili il più grande, e il più terribile è la ribellione.

Tutto ciò, ch'esce dell'ordine, è biasimevole, e dannoso. Però l'amor patrio, acciocchè sia lodevole, e profittevole, dee essere ordinato. Sarebbe sommamente disordinato, se s'accompagnasse con un vano orgoglio d'appartenere ad una tal nazione. In tal caso esso ci distoglierebbe dall'amare le altre nazioni, e ci potrebbe eziandio condurre ad odiarle. Sarebbe fonte inesausta di discordie, di frodi, di rapine. Cagionerebbe, rispetto alla comunità civile, con maggiore ampiezza, tutti quei pessimi effetti, che suol cagionare l'egoismo, rispetto all'uomo individuo. Di ciò fanno ampia fede le storie degli antichi popoli pagani, i quali, per eccesso d'amor patrio, erano del continuo in guerra tra loro, aspirando ciascuno ad innalzarsi su le ruine degli altri, posta in non cale la ragione delle genti, la giustizia, l'umanità. Però, secondo i dettati della cristiana religione, è da fare ogni sforzo, a fine d'accordare l'amore dei nostri concittadini, con quello di tutti gli altri uomini, non permettendo, che quello prevalga a questo sì fattamente, che giunga ad estinguerlo, anzi pure ad intiepidirlo.

CAPO V.

Della Virtù

Natura della virtù — relazione della virtù con la passione — materia della virtù — come la virtù dimori in un certo mezzo — ond'essa proceda — quante siano le virtù principali e quali — natura della prudenza — sua necessità — suo uffizio multiplice — se abbia luogo nei malvagi — natura della giustizia — suo subbietto — giustizia generale — giustizia particolare distributiva — commutativa — materia della giustizia — natura della fortezza — suo subbietto — sua materia — pericoli di morte — pericoli che occorrono nella guerra — quali esser debbano acciocchè possano esser materia della fortezza — atti della fortezza — s'ella si mostri massimamente nei casi repentini — alcune specie di fortezza falsa — natura della temperanza — suo subbietto — sua materia — quale ne sia la regola — legamento scambievole di tutte le morali virtù — grado vario in esse d'eccellenza, e d'importanza — amabilità intrinseca della virtù — accordo dell'utile con l'onesto.

Dall'adempimento costante del dovere nasce la virtù. Tutti, quanti sono, gli uomini, inciviliti e barbari, parlano di virtù. Egli incontra assai di frequente, ch'essi grandemente discordino, quanto all'avere questa, o quella azione per virtuosa, o viziosa. Pur nondimeno tutti s'accordano in avere la virtù per reale; tutti altresì s'accordano in ammirarla, in onorarla, in lodarla a cielo. Or che è

dunque ciò, ch' essi vogliono dinotare con questo augusto nome? Troppo è difficile dire in particolare, che cosa vogliano essi significare per la detta parola. Ciò non saprebbono per avventura dire essi medesimi. Ben possiamo in generale affermare, che gli uomini chiamano virtù una tal perfezione propria dell' uomo che lo fa buono, e fa buone altresì, e lodevoli, e degne di premio le azioni di lui. S. Agostino ci definisce la virtù in due parole dicendola: ordine dell' amore. Dalla quale definizione si scorge, ch' egli fa dipendere la bontà dell' uomo dall' amare, e però fa consistere la virtù nell' ordinamento dell' amore, e ciò molto ragionevolmente. Perocchè l' uomo non è buono in quanto conosce le cose, ma sì in quanto le ama ordinatamente, cioè secondo che richiede il loro pregio intrinseco. Onde a ragione il s. dottore ripose la virtù nell' ordine dell' amore. Vero è ch' egli per queste parole mira anzi a descrivere l' effetto proprio della virtù, che la virtù stessa. A volere descrivere la virtù un poco più ampiamente, è da dire, ch' ella è un abito buono dell' animo nostro, pel quale operiamo bene sì fattamente, che non possiamo per esso operar male. Per la quale descrizione della virtù, ella agevolmente si discerne, sì dagli abiti cattivi, quali sono i vizi, onde procedono maisempre operazioni cattive, e sì ancora dagli abiti indifferenti, quali sono gli abiti delle scienze, e delle arti, onde procedono operazioni, or buone, or cattive, secondo che ne facciamo buono, o cattivo uso.

Anche a viemeglio conoscere la natura della

virtù, può giovare non poco il por mente alla relazione scambievole della virtù, e della passione. Parecchi filosofi, antichi e moderni, non hanno in questa materia saputo evitare gli estremi viziosi. Perocch'alcuni d'essi mantennero, la virtù essere una cosa medesima con la passione; altri per lo contrario affermarono, quella non potere avere veruna società, verun commercio con questa. Ora è manifesto, che la virtù al tutto si diversifica dalla passione; e nonpertanto elle possono stare insieme, e cospirare amichevolmente ad un medesimo fine; anzi quella trova comunemente in questa un campo larghissimo, da potere esercitarsi, e affinarsi al possibile. E di vero, quanto al divario, che è dalla virtù alla passione, quella è un abito della volontà, questa un movimento dell'appetito sensitivo; quella è da sè conforme alla norma della ragione; e però ci dispone, e ci muove maisempre a ben fare; questa si trova essere talvolta conforme, tal altra volta contraria alla detta norma, e però ci porta, ora a ben fare, ora, e più sovente, a mal fare. Quanto al potere la virtù, e la passione stare insieme, e stringere, per così dire, amicizia, se ciò fosse impossibile, sendo l'uomo di necessità suggetto alla passione, sarebbe altresì impossibile, ch'egli mai fosse virtuoso. Or ciò è manifestamente falso, e d'altra parte in tal caso saria stoltezza ragionare della virtù umana. Adunque è da dire, che la virtù s'accompagna, o no, con la passione, secondo che questa si tiene entro i limiti segnati dalla ragione, o li trapassa.

Gli Stoici avendo ridotto le passioni umane a

quattro principali, ciò sono la cupidigia, la letizia, il timore, la tristezza, e stimandole tutte ad un modo ree, e contrarie alla sapienza, diedero al loro sapiente cioè al perfetto virtuoso, certe buone affezioni; invece della cupidigia il desiderio, invece della letizia il gaudio, invece del timore una certa cautela; ma non sapendo che cosa dargli invece della tristezza, affermarono, questa non potere in conto alcuno aver luogo nell'animo di lui. La quale opinione si studiavano di comprovarla in questa forma: la tristezza, essi diceano, riguarda un male presente. Or al sapiente non può incogliere verun male. Dacchè non havvi altro male, che il vizio, il quale in lui non ha luogo, come non havvi altro bene, che la virtù. D'altra parte non disdice al sapiente, ch'egli desideri un bene futuro, o goda d'un bene presente, o si guardi da un male altresì futuro, ma ben disdirebbe altamente, ch'egli s'attristasse d'un male presente. Perocchè in tal caso egli sarebbe da esso vinto, e signoreggiato. I quali argomenti, secondo che avvertì S. Tommaso (2. 2. q. 59. a. 3.) sono al tutto fiacchi, e vani. E di vero, sendo l'uomo composto d'animo, e di corpo, egli è chiaro, che tutto ciò, che serve a mantenere la vita del corpo, dee essere riputato bene proprio dell'uomo, non però massimo, potendo egli abusarne. Ondechè potrà il sapiente soggiacere al male contrario, e moderatamente attristarsene. Oltre a ciò non è uomo, per quantunque sapiente, e virtuoso, il quale non isdruccioli, suo malgrado, alla giornata, in parecchi difetti, dei quali potrà il sapiente lo-

devolmente dolersi, senza conturbarsene. Anche può essere, che chi oggi è virtuoso, sia stato per l'addietro vizioso. Nella quale presupposizione, nessuno gli darà carico, se rivolga con dispiacere lo sguardo sopra i suoi traviamenti passati. Infine può senza dubbio il sapiente con merito dolersi dei mali, sì fisici, e sì massimamente morali, onde sono afflitti i suoi fratelli. D'altra parte, allorchè il male presente è disapprovato, come che sia, dalla ragione, è cosa lodevole attristarsene moderatamente. Perocchè in tal caso l'appetito sensitivo seguita il giudizio della ragione, e serve alla virtù. Anzi ancor serve alla fuga del male. Mercecchè, come la dilettazione ci aiuta a cercare il bene, così la tristezza ci aiuta a fuggire il male. Dove poi la tristezza sia temperata, chi s'attrista non è vinto, nè signoreggiato dal male, anzi egli lo vince, e lo signoreggia; pognamo, che non gli venga fatto di distruggerlo. Adunque non disdice punto al sapiente, e virtuoso, ch'egli moderatamente s'attristi di quelle cose, che sono da sè atte a cagionargli una ragionevol tristezza.

La virtù ha nella passione un ampio campo da potere addestrarsi, e farsi perfetta. Perocchè la passione porge assai di frequente alla virtù materia d'operare, e opportunità di combattere. E di vero materia della virtù sono gli atti della parte appetente, cioè della volontà, e dell'appetito sensitivo, in quanto essi possono, mercè la virtù, in sè ricevere l'ordine della ragione. Ora un tal ordine possono in sè riceverlo, non pure le operazioni della volontà, ma eziandio le passioni del-

l'appetito sensitivo. Vero è, che queste non di rado imperversano si fattamente, che non si lasciano alla virtù ordinare, nè concedono, ch'ella ordini le operazioni della volontà. In questo caso la virtù vera, lungi dall'essere sopraffatta, piglia nuove forze dal contrasto, e resiste con gran vigore alle passioni, fino a domarle, e vincerle interamente. La qual vittoria, talora è tanto piena, che quelle paiono al tutto svigorite, e per poco morte. Ma esse vivono tuttavia pronte a scuotersi d'in sul collo il giogo, come prima n'abbiano il destro. Però è necessario, che la virtù sia desta maisempre, e presta a rinnovare il combattimento sicura di doverne ottenere nuove palme, e nuova gloria.

Intorno alla virtù, corre un tal detto antichissimo, e passato in proverbio, cioè la virtù essere posta in un certo mezzo. Col qual detto consuona quello, che vieta il soverchio, e l'altro, che prescrive ad ogni cosa una misura determinata, e l'altro, che afferma, esservi certi limiti, di là, o di qua dai quali non può aver luogo il retto. Or in qual senso fu detto, che la virtù dimora nel mezzo? E di qual fatta mezzo è cotesto? La virtù per questo si dice essere nel mezzo, perchè riduce ad una certa mezzanità la parte appetente. E di vero la virtù fa buono l'uomo, e fa buone altresì le azioni di lui, le quali naturalmente soggiacciono alla regola della ragione. Ora il bene delle cose soggette a regola consiste nel conformarvisi, e per conseguente il male consiste nel dipartirsene. Il che avviene in due modi, cioè

per eccesso, o per difetto. Di che si vede, come il bene delle dette cose giaccia mezzano tra due contrarî estremi. Adunque la virtù riduce la parte appetente ad una certa mezzanità conformandola con i dettati della ragione, e dandole per tal modo quella bontà, che le conviene. Il mezzo procedente dalla virtù fu detto mezzo di ragione, come quello, che porta quasi come in sè scolpita l'impronta della ragione. Il detto mezzo ha luogo talora nelle affezioni dell'uomo virtuoso, e si chiama semplicemente mezzo di ragione, talora nelle operazioni esteriori del medesimo, e nelle cose, intorno alle quali queste s'esercitano, e s'appella più comunemente mezzo reale. Il che nasce da ciò, che delle azioni umane altre riguardano l'operante stesso, altre riguardano altrui. Ondechè il bene, e il male in quelle si considera per rispetto all'operante, in queste per rispetto alle operazioni esteriori, e alle cose per le quali gli uomini trattano insieme, e si stringono in società. Però era necessario, che certe virtù inducessero il mezzo nelle umane affezioni, come fa la temperanza, che modera il diletto sensuale; certe altre l'inducessero nelle operazioni, e cose esteriori, come fa la giustizia, che adegua il dato col ricevuto. Tra il mezzo detto semplicemente di ragione, e il mezzo reale havvi una differenza assai notevole. Perocchè il primo è vario, secondo la varietà delle persone, e delle circostanze, così un tal desiderio di cibo fia moderato in un uomo adulto, e famelico, e fia smoderato in un fanciullo, massimamente s'egli non sia gran fatto

stimolato dalla fame; l'altro, cioè il mezzo reale, è sempre un medesimo, così nelle operazioni esteriori, e nelle cose, intorno alle quali gli uomini tra loro negoziano, si richiede la medesima uguaglianza, qualunque sia la condizione dei negoziatori, e la natura delle circostanze, nelle quali essi si trovano.

L'ordinamento della parte appetente procede dalla virtù; ma ella donde procede? Sendo la virtù sommamente conforme all'uomo, pare a prima giunta, ch'ella debba procedere dalla natura. Senonchè, s'ella fosse naturale, sarebbe comune a tutti gli uomini per modo, che nessuno la potrebbe deporre, e noi veggiamo, ch'ella si trova in pochi, e tra questi, alcuni volontariamente se ne spogliano. Or che si dee dunque dire della origine dell'umana virtù? Si dee dire, ch'ella, quanto a certi come semi, dai quali germoglia, ci viene dalla natura, ma quanto all'essere suo perfetto, non ci viene altronde, che dall'uso frequente delle buone operazioni. Sono nell'intelletto altamente inseriti certi principii, sì specolativi, e sì pratici, i quali noi naturalmente conosciamo; d'altra parte la volontà nostra è naturalmente disposta ad amare il bene ragionevole. Or da quella conoscenza ad un tempo, e da questo amore pullula la virtù; sì veramente, che noi studiosamente coltiviamo l'una, e l'altro. D'altra parte alcuni uomini si trovano essere, meglio degli altri, disposti all'acquisto di certe virtù, per la naturale condizione del loro corpo, in quanto gli organi corporei, secondo che sono bene, o male costrutti

aiutano, od impacciano le forze sensitive, e queste, secondo che sono più, o meno spedite, aiutano, od impacciano le forze intellettive, nelle quali ha radice la virtù. Così veggiamo alcuni uomini meglio degli altri disposti alla prudenza, altri alla fortezza, altri alla temperanza, ed altri ad altre virtù. La qual disposizione non di rado si vuole ascriverla al corpo, per la detta ragione. Per tal modo la virtù ci viene dalla natura, quanto al suo cominciamento; ma quanto al suo compimento, ella ci viene dal lungo esercizio degli atti buoni. È cosa nota, che l'uomo, col ripetere un tal atto, acquista una certa disposizione di rinnovarlo a suo talento, massimamente s'esso sia conforme alla inclinazione naturale. Nonpertanto, tanta è la forza dell'uso, che non di rado prevale alla natura. Un fanciullo, il quale apprende a scrivere, prova da principio una grande difficoltà, la quale in processo di tempo si scema, e svanisce, e dà luogo ad una grande agevolezza di fare il detto atto, a cagione della disposizione acquistata nella mano, pel lungo esercizio. Il medesimo si dica di chi apprende a suonare il cembalo, a cantare, a danzare, eziandio sopra una corda mal tesa. Or ciò, che avviene nel corpo, per la ripetizione dell'atto corporeo, avviene altresì nell'animo, per la ripetizione dell'atto spirituale. Uno studente di logica sente da principio gran pena in seguire il filo d'un lungo discorso, la quale in processo di tempo vien meno, mercè la disposizione nata nella facoltà ragionatrice dall'esercizio dell'atto a lei conveniente. L'atto onesto sendo

conforme alla inclinazione naturale dell'essere ragionevole, torna assai facile, se non in quanto dee talora superare la passione, che gli sorge contro. Pur nondimeno, se attendiamo ad esercitarlo con perseveranza, acquistiamo nella volontà una certa disposizione, mercè la quale possiamo da poi rinnovarlo senza pena, anzi ancor con diletto. Or in questa disposizione dimora appunto la virtù morale. Di che si vede, com'ella nel suo compimento proceda dall'esercizio perseverante dell'atto onesto.

La virtù si divide in molte specie, tra le quali havvene quattro assai notevoli, e principali. Ciò sono le quattro note virtù, dico la prudenza, la giustizia, la fortezza, la temperanza. Il qual numero si trae dalla varia considerazione del bene ragionevole, da cui la virtù riceve l'essere, e la forma intrinseca. Mercecchè il ben ragionevole in primo luogo si dee porre negli atti della ragione stessa; al qual effetto è necessaria la prudenza. Appresso si dee porlo in quelle azioni della volontà nostra, le quali riguardano i nostri simili; al che si richiede la giustizia. Infine si vuol metterlo in quelle azioni della volontà nostra, le quali riguardano noi medesimi, e per conseguente nelle passioni, alle quali siamo suggetti, al che si richiedono due virtù, ciò sono la fortezza, e la temperanza. Perocchè in tal caso il ben ragionevole si vuol considerare, rispetto al repugnare delle passioni con la ragione. Il che fanno in due modi, in quanto esse talora ci spingono a ciò, che alla ragione è contrario, mercè la dilettazione sen-

suale, la quale dee però essere moderata dalla temperanza; talora ci distolgono da ciò, che alla ragione è conforme, mercè il timore dei pericoli, e delle fatiche, il quale dee però essere moderato dalla fortezza. Anche si dee avvertire, che il ben ragionevole, in quanto appartiene agli atti della ragione stessa, ha luogo massimamente nell' atto dell' imperare, il che è proprio della prudenza; in quanto appartiene alle azioni volontarie, che riguardano i nostri simili, ha luogo massimamente nelle permutazioni, e nelle distribuzioni, nelle quali si ricerca l' eguaglianza, o la proporzione, al che mira la giustizia. Quanto alla temperanza, il detto bene, in quanto dimora nel raffrenamento delle passioni, si trova principalmente in quelle, che sono sommamente difficili a reprimere, quali sono le dilettazioni sensuali. Finalmente per ciò, che si spetta alla fortezza, il ben ragionevole, in quanto dimora nell' aderire ai dettati della ragione, non ostante l' impeto delle passioni, si trova principalmente nell' incontrare i pericoli della morte. In faccia ai quali è sommamente difficile tenersi fermo. Per tal modo ciascuna delle quattro predette virtù si chiama principale, perchè s' occupa intorno a ciò, che è massimo nella materia a lei sottoposta.

La prudenza è virtù dell' intelletto, mercè la quale, in qualsivoglia affare occorrente, noi conosciamo ciò, ch' è onesto, e ciò ch' è turpe. Ella appartiene all' intelletto. Il che si scorge dal nome stesso, ond' è dinotata. Perocchè tanto è dire prudente, quanto dire lontan veggente; e l' uomo pru-

dente è perspicace, e da ciò, che avvenne, fa ragione di ciò, che avverrà. Non pertanto ella richiede, che la parte appetente sia convenevolmente ordinata, rispetto al fine proprio dell'uomo, sì prossimo, e sì remoto ed ultimo. La prudenza è virtù, primo perch'ella è misura e norma delle virtù appartenenti alla volontà, ciascuna delle quali riceve da lei la forma, e l'essere di virtù. In secondo luogo perch'ella è conoscenza certa dell'onesto, e del turpe, e però non fallevole ne'suoi giudizî. Mercecchè l'uomo prudente, prima di giudicare, che una tal azione gli è lecita, considera diligentemente ogni cosa, quanto comporta l'umana debolezza, posta la qual diligenza, comechè l'azione, assolutamente parlando, non sia per avventura onesta, pur nondimeno, rispetto a lui, ella è onesta, e tale si reputa con prudenza, e senza errore.

Vero è, che la prudenza s'aggira intorno alle azioni particolari, le quali paiono escludere la certezza, a cagione della loro somma variabilità. Onde fu detto, la scienza essere degli universali, non delle cose particolari. Ciò non fa, che il giudizio della prudenza sia fallevole. Perocchè quantunque le conclusioni delle scienze siano universali; nel qual senso fu detto, non potersi dei particolari aver scienza, pur nondimeno nell'universale si contiene il particolare. Ondechè per quello noi possiamo venire alla conoscenza di questo. Così sapendo noi quali siano le condizioni richieste alla buona costruzione d'una casa qualunque, noi possiamo altresì sapere, se una tal casa, sia bene, o male costrutta. Per tal modo sapendo noi quali

siano le condizioni richieste all' onestà d'un'azione umana qualunque, noi possiamo sapere altresì, se questa o quell' azione sia onesta, o turpe.

Mercè la prudenza noi conosciamo, ciò che si convien fare in qualsivoglia negozio, che occorra. Ondechè non è prudente colui, che sa in generale quali siano i suoi doveri, s' egli non sappia altresì in particolare, come s' abbiano da compiere, e quando, e dove, con tutte l' altre circostanze; e ciò deve egli sapere, rispetto ad ogni maniera d'azioni; altramente non fia detto prudente in tutto, e semplicemente, ma solo in parte, e in una tal materia. La prudenza ci mostra ciò, ch' è onesto. Per le quali parole si dinota l'obbietto, l'effetto, e il fine di lei. L' operare onesto è obbietto della prudenza. Perocch' ella ciò toglie a considerare innanzi tratto. L'operare onesto è altresì effetto della prudenza, in quanto ella dirige la volontà nella elezione, e la facoltà esecutrice nella esecuzione. Il detto operare è anche fine inteso dalla prudenza. Perocch' ella mira all' adempimento dell' onesto, non al conoscimento soltanto. Infine la prudenza ci mostra ciò, ch' è turpe, acciocchè lo fuggiamo. Chè una medesima è la scienza dei contrarî. Nè alcuno potrà mai sapere perfettamente, come abbia da vivere, secondo i dettati della ragione, s'egli non sappia ad un tempo ciò, che sia da evitare nei costumi. Però S. Agostino disse, che la prudenza è scienza delle cose, che sono da desiderare, e di quelle che sono da fuggire; e Aristotele affermò, ch' ella si volge intorno a quelle cose, che sono all' uomo buone, o cattive, giudicando

in particolare, che cosa debba egli operando abbracciare, che cosa evitare.

La prudenza è sommamente necessaria a ben vivere. Perocchè il retto vivere dipende dal retto operare. Or a volere operar rettamente, si vuole por mente, non pure a ciò, che si fa, ma eziandio al modo, onde si fa. Per tal modo avverrà, che tu operi, con retta elezione, e non per impeto di passione; e come l'elezione cade sopra cio, che s'ordina al conseguimento d'alcun fine, a voler rettamente eleggere, si richiedono due cose; ciò sono il fine debito, e ciò, che dee servire ad ottenerlo. Rispetto al debito fine, l'uomo si trova essere convenevolmente disposto per le virtù, che perfezionano la parte appetente; obbietto della quale è il bene, che ha ragione di fine. Ma rispetto a ciò, che dee servire ad ottenerlo, è necessario, ch'egli sia convenevolmente disposto per un abito della ragione. Perocchè ad una saggia elezione si richiede il consiglio, il quale appartiene alla ragione. Ora il detto abito non è altro, che la prudenza.

La prudenza mira all'effettuamento dell'opera onesta. Or all'onestà d'un'azione si richiedono molte condizioni, le quali debbono però essere studiosamente ricercate, e rettamente stimate, e acconciamente proposte alla volontà. Adunque triplice è l'uffizio della prudenza, cioè ricercare le condizioni richieste all'onestà dell'opera, il quale atto si chiama consiglio, portare delle dette condizioni un retto giudizio; imperare, vale a dire, muovere la volontà a recarle ad effetto. Pei due

primi atti si dice, che la prudenza prescrive il mezzo all'altre virtù, in quanto addita, come ciascuna d'esse debba procedere nella via sicura, guardandosi dal declinare a destra, o a sinistra. Quanto al terzo atto, certi filosofi insegnano, essere esso diverso dal giudizio, e al tutto necessario, acciocchè la volontà si rechi ad operare interiormente, o esteriormente, parendo loro, ch'ella non possa venire all'atto, se l'intelletto non le dica imperando: fa questo, o quello; al quale imperio, per loro avviso, la volontà non si può sottrarre, ma dee di necessità obbedire. Questa opinione a noi pare, che sia lontana dal vero, e distruggitrice dell'umana libertà. Però diciamo, che l'impero della prudenza individuale non è un impero propriamente detto. Chè a voler parlare esatto, nessuno impèra a sè medesimo. Nonpertanto si dice, che la detta prudenza individuale impèra, in quanto, mercè il giudizio, prescrive alla volontà ciò, che abbia da fare, e per tal modo la induce a liberamente consentire, e ad operare. E questo è l'effetto al quale ella mira. Nel che si diversifica dalla perspicacia, la quale si ferma nel giudizio, laddove la prudenza procede innanzi movendo la volontà a metter mano all'opera, e a compierla nel debito modo. Ondechè, per quanto rettamente altri giudichi, non è riputato prudente, se altresì non opera conforme al giudizio; e questo a gran ragione. Conciossiacchè in tal caso venga meno l'ultimo effetto inteso dalla prudenza. Adunque per questo si dice, che la prudenza impèra, perchè muove la volontà ad operare, proponendole

le condizioni richieste all' onestà; e ciò assai ragionevolmente: dacchè uffizio proprio di chi impèra si è prescrivere al suddito quello, che debba fare. Per simil modo anche si dice, che la ragione impèra all' appetito inferiore, e l' anima al corpo, non perchè questa, o quella imponga alla parte soggetta un vero comando, del quale, nè l' appetito, nè il corpo è capevole, ma perchè sì l' una, e sì l' altra le dà un impulso efficace. Di che si vede come l' impero della prudenza non è un atto diverso dal giudizio, anzi è il giudizio stesso, in quanto esso fa sì, che la volontà liberamente si conduca ad eseguire quanto per esso è prescritto. Adunque l' impero della prudenza si riduce all' influsso, che gli atti dell' intelletto sogliono avere negli atti liberi della volontà.

La vera prudenza non può aver luogo, se non nei buoni. Perocch' ella richiede, che la parte appetente sia retta, sì rispetto al fine ultimo di tutta la vita, sì rispetto ai fini particolari delle singole azioni, affine di poterne fare una giusta stima, e trarre quindi le norme del suo operare. Or la detta rettitudine, come quella, che procede dalle virtù morali, non ha luogo, se non nei buoni. Però della vera prudenza non sono capevoli, se non questi. Nonpertanto havvi una falsa prudenza, la quale in vista è simile alla vera. Tal è la prudenza, che propostosi un fine pravo, si studia d'ottenerlo con ogni ragione di mezzi, buoni o cattivi. Questa prudenza è propria dei malvagi, i quali, a fornire i loro pravi intendimenti, adoperano non di rado mezzi sommamente acconci. Così un ladro

giunge a rapire la roba altrui, così un adultero giunge a sedurre l'altrui consorte. Questa prudenza dagli scrittori sacri è detta prudenza della carne. Perocch'essa, or apertamente, or copertamente, pone il fine ultimo dell'uomo nei diletti carnali. Infine havvi una prudenza imperfetta, la quale mira ad un fine indifferente, e si serve per conseguirlo di mezzi altresì indifferenti. Tal è la prudenza d'un nocchiero, che mira a condurre la nave a salvamento nel porto. Tal è la prudenza d'un mercadante, che mira ad arricchire. Di questa prudenza sono capevoli, non pure i buoni, ma eziandio i malvagi. Di che si vede, come la prudenza vera sia propria dei buoni, la falsa sia propria dei malvagi, l'imperfetta sia comune agli uni, e agli altri.

La giustizia è una perpetua, e costante volontà di dare a ciascuno ciò, che gli si dee. Comechè la virtù dimori in un abito, nonpertanto ella si può conoscere dall'atto, come si conosce il fonte dal rivò. Però a spiegare la natura della giustizia, si dice, ch'ella è una volontà, un proposito di dare a ciascuno ciò, che gli si dee. Chè questo è l'atto proprio di lei. Quanto all'atto virtuoso, egli esser dee libero ad un tempo, e fermo. A dinotare la prima qualità, s'afferma, che la giustizia dimora in un volere; a dinotare l'altra s'aggiunge, che un tal volere è perpetuo, e costante. Alla perfezione della giustizia si richiede in primo luogo la perpetuità. Chè per fermo non è giusto colui, ch'è disposto a mantenere l'altrui diritto solamente per un certo tempo, e in certi

affari, ma sì colui, ch' è apparecchiato di ciò fare in ogni tempo, e in tutti gli affari occorrenti. Si richiede in secondo luogo la costanza. Perocchè il proposito di dare a ciascuno il suo non potrebbe esser perpetuo, se non fosse costante, e saldo ad ogni assalto.

Subbietto della giustizia è la volontà, non l' intelletto. Chè non siamo appellati giusti, perchè conosciamo l' altrui diritto, ma perchè ci adoperiamo a mantenerlo. Ora le opere esteriori procedono immediatamente dalla forza appetente, la quale ha due parti; ciò sono la volontà, la quale soggiace all' intelletto, e l' appetito sensitivo, il quale soggiace all' immaginativa. Egli non è possibile, che l' atto del dare a ciascuno ciò, che gli si dee, proceda dall' appetito sensitivo. Perocchè l' immaginativa non apprende la relazione, che è tra il debito, e il diritto. Però è necessario, che il detto atto proceda dalla volontà. Adunque la virtù della giustizia ha sede in essa.

Oltre la giustizia particolare, havvene una generale, la quale non pertanto si diversifica da tutte l' altre virtù, e si chiama legale. E di vero ogni cittadino ha due rispetti con gli altri cittadini, quello, che ha l' una parte con l' altra, e quello, che ha la parte col tutto. Il primo richiede una giustizia particolare, la quale ordini ciascun cittadino inverso di ciascun altro. Il secondo richiede una giustizia generale, la quale ordini ciascun cittadino inverso di tutta la civil comunanza. Quanto al diversificarsi della giustizia generale da tutte le altre virtù, si vuole avvertire,

che dove ha luogo una speciale ragione d'onesto, e di lodevole, ivi ha luogo una speciale virtù. Ora nel volere, e nel procurare il bene della civil comunanza si trova aver luogo una speciale ragione d'onesto, e di lodevole. Chè di gran lunga è più lodevole studiarsi al bene pubblico, che non al privato. Adunque in così fatto studio dimora una virtù speciale, la quale acconciamente si nomina giustizia legale; giustizia, perchè riguarda altrui, cioè la comunità; legale, perchè si stende a tutte le azioni, che sono dalla legge civile prescritte pel bene comune, ordinandole al medesimo intendimento. Oltre a ciò ciascun cittadino, in quanto è parte della civil società, ha un obbligo speciale di promoverne il bene. Dacchè il membro dee servire al corpo, e il bene di quello sottostà al bene di questo. Ora dove si trova una speciale ragione di debito, ivi si trova altresì una speciale ragione di virtù.

La giustizia particolare si divide in due parti, delle quali l'una si chiama distributiva, l'altra commutativa. Perocch' essa toglie a regolare le azioni, che si stendono alle parti, cioè alle persone private. Or tali azioni sono di due maniere; quelle, per le quali la comunità, o chi la regge comunica con i particolari cittadini; e quelle, per le quali questi comunicano insieme. A regolare le prime, serve la giustizia distributiva; a regolare le seconde, serve la commutativa. Or questi sono i distintivi dell'una, e dell'altra. In primo luogo la giustizia distributiva convenevolmente dispone la comunità, o chi la regge, rispetto alle persone

private; la commutativa convenevolmente dispone una persona privata, rispetto ad un' altra. In secondo luogo quella regola la distribuzione degli uffizî, degli onori, delle ricchezze comuni; questa le permutazioni delle cose. Infine quella considera la condizione delle persone, se siano dotte o ignoranti, nobili o ignobili, ricche o povere, atte o inette, a fine di proporzionare le ricompense ai meriti; questa considera il prezzo delle cose, a fine di ragguagliare il dato col ricevuto.

Egli avviene alcuna volta, che la comunità, o chi la regge operi da persona privata, come quando dà lo stipendio ai soldati, o la paga ai pubblici operai, secondo il convenuto. In tal caso ella esercita la giustizia commutativa, non la distributiva. Perocchè non riguarda alla condizione delle persone, ma sì alla natura del lavoro, e non mira ad altro, fuorchè a mantenere l' egualità tra l'una cosa, e l' altra, cioè tra la mercede, e la fatica. Talora in un medesimo atto hanno luogo ambedue le giustizie. Il che avviene, quando secondo la condizione delle persone, si dee fare una distribuzione di cose altrui dovute per un vero diritto, come a cagion d' esempio, se un ricco lasciasse una somma di danaro da distribuire ai giovani studianti, secondo il grado del loro sapere. In questo caso ciascuno studiante acquisterebbe un diritto ad una tal quantità di danaro, la quale rispondesse al grado del suo sapere. Ondechè il distributore, dando a ciascuno la detta quantità di danaro, osserverebbe ad un tempo ambedue le giustizie, la commutativa, perchè ragguaglierebbe il

debito col diritto; e la distributiva, perchè proporzionerebbe le porzioni di danaro ai gradi di sapere. Laddove, se ad uno, che fosse più saputo degli altri, desse meno, che a questi, le violerebbe ambedue; perchè non manterrebbe la detta uguaglianza, nè la detta proporzione, e sarebbe tenuto di rifargli il danno sofferto. Nel resto, allorchè le cose da dispensare non sono debite, per un vero diritto, la giustizia distributiva non racchiude la commutativa. Ciò interviene nella dispensazione dei pubblici uffizî, i quali si debbono, senza fallo, conferire ai più degni, non però di modo, che questi v' abbiano un vero diritto. Ondechè se si conferiscano ad altri meno degni, non si fa loro tale ingiuria, che obblighi a rifare il danno. Nonpertanto il dispensatore pecca contro la giustizia distributiva.

Materia propria della giustizia particolare sono le operazioni, e le cose esteriori, per le quali gli uomini comunicano insieme, non le passioni; e però ella toglie a rettificare quelle, non queste. E di vero la giustizia particolare dispone gli uomini convenevolmente gli uni rispetto agli altri. Al qual effetto è mestieri, ch' ella rettifichi quelle azioni esteriori, le quali si stendono agli altri. Dacchè gli uomini non comunicano insieme, se non per azioni di tal natura. Vero è, che le dette azioni non possono essere debitamente regolate, se non siano prima regolate le passioni stesse. Perocchè il disordine di quelle procede dal disordine di queste. Così l' adulterio procede dallo smoderato desiderio dei diletti sensuali, il furto dallo smode-

rato amore del danaro. Onde pare, che la giustizia debba regolare, non pure le operazioni esteriori, ma eziandio le passioni. Non pertanto è da dire, che alla giustizia appartiene in proprio il regolamento di quelle, non di queste. A volere ciò viemeglio comprendere, conviene avvertire con S. Tommaso (2. 2. q. 58. a. 9. ad 2.), che le operazioni esteriori giacciono quasi come mezzane tra le cose esteriori, che loro servono di materia, e le passioni interiori, che sono i principii, onde procedono. Egli incontra alcuna volta, che abbia luogo il disordine nelle operazioni, e nelle cose esteriori, non nelle passioni, e vicendevolmente in queste, non in quelle. Così a cagion d'esempio, se alcuno involi la roba d'altri, non per cupidità d'arricchire, ma per volontà di nuocere, il disordine sarà nelle cose esteriori, non nell'appetito sensitivo; per contrario, se alcuno desideri smodatamente la roba d'altri, ma non la voglia però involare, il disordine sarà nell'appetito sensitivo, non nelle cose esteriori. Or il rettificamento delle operazioni esteriori, in quanto esse si terminano nelle cose, appartiene alla giustizia; ma in quanto esse procedono dalle passioni, il detto rettificamento appartiene alle altre virtù morali, a cui le passioni porgono la materia. Ondechè la giustizia impedisce il furto, in quanto è contrario all'uguaglianza richiesta nelle cose esteriori; laddove la liberalità lo impedisce, in quanto esso nasce dalla brama eccessiva delle ricchezze. Nonpertanto, perchè le operazioni esteriori si diversificano, le une dalle altre, non per le passioni, onde

provengono, ma per le cose esteriori, intorno alle quali si volgono, per questo le dette operazioni sono materia, anzi della giustizia, che delle altre morali virtù.

La fortezza è una tal fermezza d'animo, per la quale l'uomo dignitosamente sostiene i mali più gravi della vita, e coraggiosamente affronta i pericoli della morte. Che a questo doppio effetto sia necessaria una virtù speciale, si comprova in questa forma: dovunque ha luogo una speciale difficoltà di mantenere il ben ragionevole, cioè d'operare secondo i dettati della ragione, ivi si richiede una speciale virtù. Or la detta difficoltà ha luogo massimamente nelle maggiori sventure, e nei pericoli estremi. Perocchè in tali incontri il male presente ci mette in cuore un grande scoraggiamento, sommamente malagevole a superare; il male imminente talora ci desta un movimento di timore sommamente difficile a calmare, il quale ci spinge a fuggirlo, con una sollecitudine troppo maggiore di quello, che vuole il decoro; talora ci sveglia un movimento d'audacia non punto facile a regolare, il quale ci spinge ad investire il detto male con una precipitazione troppo maggiore di quello, che vuole la ragione. Tra i quali due movimenti, levatisi ad un tempo medesimo, sorge alcuna volta un contrasto, che ci strazia l'anima. Però abbisognamo d'una particolare virtù, la quale in noi temperi i detti affetti, acciocchè niente operiamo, nè interiormente, nè esteriormente, che sia punto contrario alle leggi del convenevole, e dell'onesto. La qual virtù si chiamò for-

tezza, per una certa analogia, che si trova essere tra la fermezza dell' animo, e la robustezza del corpo. Perocchè siccome a portare un gran peso, e a rimuovere un forte ostacolo, si richiede un gran vigore di corpo, così a tollerare dignitosamente una grande disgrazia, e ad incontrare animosamente un pericolo sommo, si richiede un gran vigore di spirito, che ci tenga immobili nell'amore dell' onesto, tra le perturbazioni della immaginativa esaltata, e i movimenti dell' appetito disordinato.

Subbietto della fortezza è l' appetito ragionevole, cioè la volontà. Havvi de' filosofi perspicaci a dir vero, e grandemente autorevoli, i quali insegnano, la fortezza, e la temperanza aver sede nell'appetito sensitivo, quella nella parte irascibile, questa nella concupiscibile. Alla quale dottrina, nonostante la stima, e la venerazione, in che abbiamo coloro, che la professano, noi non possiamo in conto alcuno soscrivere, parendoci manifesto, che non pure la giustizia, ma e la fortezza, e la temperanza, e tutte l' altre virtù morali, tranne la prudenza, la quale dimora nella ragione, debbano aver sede nella volontà. E di vero la virtù è perfezione propria dell' uomo; ondechè non dee poter risedere, se non in quelle facoltà, che sono proprie dell'uomo; quali sono la ragione, e la volontà, non l'appetito sensitivo, il qual è comune all'uomo, e ai bruti. D'altra parte la virtù morale è destinata a fare perfetta la parte appetente. Adunque non potendo ella risedere nell' appetito sensitivo, forza è, che risieda nel ragionevole. Oltre a ciò la virtù

morale è abito, non pure pratico, ma elettivo. Ora di tante facoltà, onde l'uomo è naturalmente fornito, sola la volontà si trova essere atta ad eleggere; e per conseguente ella sola è capevole di morale virtù. Per contrario l'appetito sensitivo è al tutto inetto a poter servire di subbietto alla virtù morale. Perocch' esso soggiacendo alla immaginativa, la quale non discerne il vero dal falso, non ama l'onesto, in quanto è conforme alla retta ragione, nè odia il disonesto, in quanto le è contrario. Il che nonpertanto dovrebbe poter fare, se fosse capevole della morale virtù, la quale consiste nell'amore dell' ordine.

Senonchè i mantenitori della predetta dottrina così ragionano: un atto, essi dicono, il quale procede da una potenza, secondo che è mossa da un' altra, non può essere perfetto, se non siano ambedue convenevolmente disposte, rispetto ad esso. Per tal modo l'atto d' un artefice qual si sia non può esser perfetto, se rispetto ad esso, non sia convenevolmente disposto, sì l' artefice, e sì ancora lo strumento, del quale egli si serve. Ora gli atti della fortezza, e quelli altresì della temperanza, procedono dall'appetito sensitivo, in quanto esso è mosso dalla ragione. Però è necessario, che v' abbia un abito perfettivo, non pure nella ragione, ma eziandio nel detto appetito; e come la buona disposizione della potenza mossa dimora nell' essere consenziente alla potenza movente, per questo la buona disposizione dell' appetito sensitivo non è altro, che una certa conformità abituale, la quale ha luogo tra esso, e la ragione.

Di che finalmente conchiudono, che l'appetito sensitivo può essere subbietto di certe virtù morali, in quanto esso è talora partecipe della ragione.

Anche aggiungono, che la ragione regge l'appetito sensitivo in un modo altro da quello, onde regge il corpo. Perocchè il corpo obbedisce al cenno dell' animo senza repugnanza , quanto alle cose, nelle quali da esso naturalmente dipende. Onde fu detto, che l'animo regge il corpo con principato dispotico, cioè come il padrone regge lo schiavo. Di che nasce, che tutto il movimento del corpo è ascritto all' animo, e per conseguente non può nel corpo aver luogo abito di virtù. Per contrario l' appetito sensitivo non obbedisce al cenno della ragione, come quello, che ha movimento proprio, pel quale a quando a quando le contrasta. Onde fu detto, che la ragione regge l'appetito sensitivo con principato politico, come il principe regge i sudditi, i quali in molte cose hanno volontà propria. Di che deducono, che nel detto appetito debbono aver luogo certe virtù morali, per le quali egli sia convenevolmente disposto all'esercizio degli atti suoi.

Infine osservano, che l' appetito sensitivo è mosso dall' appetito ragionevole, cioè dalla volontà; e però gli atti di certe virtù morali, le quali appartengono alla parte appetente, si compiono nell' appetito sensitivo. Per tal modo egli si fa subbietto alla virtù morale.

Intorno al qual ragionamento, noi rispondendo avvertiamo innanzi tratto, che a volere parlare esatto, si dee dire, che l' appetito è mosso dalla

volontà, non dalla ragione, comechè da questa sia diretto. Anche notiamo, che gli atti della fortezza, e della temperanza non altronde procedono che dalla volontà; pogniamo, che questa sia in ciò aiutata dall' appetito. Adunque è necessario, che v' abbia un abito perfettivo, non pure nell' appetito, ma eziandio nella volontà. Or a quale dei due abiti daremo noi il nome di virtù? Per fermo a quello della volontà, non a quello dell' appetito, così come ascriviamo l' abito dell' arte, non allo strumento, ma all' artefice. Nè monta gran fatto che la buona disposizione dell' appetito dimori nell' essere esso conforme alla retta ragione. Perocchè, sendo egli al tutto inetto a poter servire di subbietto alle virtù morali, la detta conformità, sarà, se vogliamo, una cotale immagine di virtù, non una virtù propriamente detta. Similmente poco giova, che l'appetito sensitivo sia talora fatto partecipe della ragione. Dacchè questa partecipazione non dimora in altro, fuorchè nel poter secondare, a modo di strumento, i movimenti, che viene ricevendo dall' appetito ragionevole. Il che per certo non basta, a poter essere con ragione riputato, e detto virtuoso. Però è da conchiudere, che il detto appetito, per essere alcuna volta fatto partecipe della ragione, non diviene punto atto a ricevere in sè gli abiti delle morali virtù.

Quanto al resistere dell'appetito sensitivo alla ragione, si vuole avvertire, che questa resistenza è al tutto passiva. Perocch' essa consiste in ciò, che mentre l' appetito sensitivo, per le immagini,

messegli innanzi dalla fantasia, si trova essere fuor dell' usato commosso, torna più malagevole alla ragione il conoscere il vero bene, e alla volontà l'abbracciarlo. Però l' atto del sensitivo appetito, molto acconciamente fu detto passione. A questo modo anche il corpo non di rado resiste all' animo. D' altra parte il detto appetito mai non ama cosa, che sia contraria alla ragione, se non in quanto ella gli torna dilettevole, nè odia mai cosa, che sia conforme alla ragione, se non in quanto ella gli torna molesta. Adunque egli, quanto al ricevere in sè le morali virtù, non è punto più atto del corpo; tuttochè possa resistere alla ragione nel modo predetto, e abbia atto proprio.

Quanto al compiersi dell' atto virtuoso nell' appetito sensitivo, ciò non s' avvera in tutto. Perocch' esso, quanto al merito, ond' è fornito, si trova essere abbastanza compiuto nella volontà, prima che passi nell'appetito, quanto all'effetto a cui mira, egli è incompiuto, eziandio dopo essere passato nell' appetito. Dacchè non lo può cagionare, se non si stende altresì alle operazioni esteriori. Però è da dire, che l' atto di certe virtù morali si compie nell'appetito sensitivo, in quanto questo porge loro la materia. Ma ciò non fa, ch' esso sia subbietto delle virtù, come il compiersi dell'atto di giustizia nelle operazioni, e cose esteriori non fa, che queste siano subbietto della giustizia.

Materia propria della fortezza sono gli affetti di timore, e d' audacia. Perocchè ad essa appartiene reprimere l' impeto delle cose, che

distolgono la volontà dal seguitare la guida della ragione negli incontri difficili. Ora le dette cose ciò fanno, mercè il timore, che in noi risvegliano. Dacchè per esso l'appetito sensitivo rifugge dal male soprastante traendo seco la volontà. Però la fortezza attende massimamente a calmare il timore, dove non le venga fatto di spegnerlo (1). Oltre a ciò non di rado è mestieri, non pure sostenere con fermezza l' impeto delle cose terribili, ma sterminarle del tutto, a fine d'aver sicurezza per l'avvenire. In tal caso conviene investirle con grande animo, secondo che detta la retta ragione. Il quale uffizio appartiene all' audacia.

(1) Materia della fortezza sono le passioni del timore, e dell' audacia. Di che si raccoglie, ch' ella dai petti umani non esclude al tutto il timore. E di vero il timore è un affetto all' uomo naturale, il quale nasce dall'apprensione d' un male imminente; e però, come la fortezza non ci muta la natura, così non è possibile, che ci sterpi dal cuore la tema. Ciò conobbe Virgilio, il quale nel libro nono della sua Eneide, di Turno fortissimo dei Rutuli, che si sottrae dai Teucri, che l' incalzano, così canta:

> . . . . E qual fiero leone
> Che dalla moltitudine, e dall' armi
> Si vede oppresso, tra fierezza, e tema
> Torvamente mirando si ritira;
> . .
> Così Turno dubbioso, o di ritrarsi
> O di spingersi avanti, irato e lento
> Guardingo e minaccioso se n' andava.

Or se la fortezza non ispegne il timore, qual è dunque l' effetto, che in esso cagiona? lo tempera, lo corregge, stampando in esso l' ordine di ragione; del quale ella, siccome ogni altra virtù, si trova essere insignita, e quasi come improntata.

Di che si vede, come la virtù della fortezza si volga intorno agli affetti di timore, e d' audacia, infrenando quelli, e regolando questi.

La vera fortezza si pone, in particolar modo, tra i timori, e i pericoli della morte. E di vero ad essa appartiene fermare la volontà dell' uomo sì fattamente, che questa non sia distolta dall'amare il ben ragionevole, per lo timore del male sensibile. Il che dee ella fare, rispetto a qualsivoglia male di simil natura. Dacchè nessun bene corporeo equivale al bene onesto. Di che si raccoglie, che uffizio proprio della fortezza è rassicurarci nell' amore del ben ragionevole, contra il massimo dei sensibili mali, qual è la morte. Perocchè colui, che resiste all' impeto dei mali maggiori, resisterà senza dubbio altresì all' impeto de' minori, ma non e converso. Anche si vuole avvertire, che la virtù mira all' ottimo. Ondechè la fortezza ci dee sostenere contro ciò che v'ha di più terribile. Or di tutti i mali sensibili il più terribile è la morte, come quella, che ci priva di tutti i beni corporei. Adunque materia propria della fortezza sono in particolar modo i timori, e i pericoli della morte.

La fortezza risplende massimamente tra quei pericoli di morte, i quali occorrono nella guerra. E di vero la fortezza ci rassicura, e ci sostiene, rispetto al massimo dei mali sensibili, qual è la morte; e ciò ella fa mirando maisempre a qualche gran bene. Il qual modo d' operare è proprio della virtù. Or i mortali pericoli, che ci vengono dalla malattia, o dal mare, o dai ladri, o da qual-

che altra somigliante cagione, non sono da noi spontaneamente incontrati con intendimento di conseguire alcun bene. Per contrario i pericoli guerreschi per questo ci sovrastano direttamente, perchè togliamo a difendere il ben comune in una guerra giusta, la quale è di due maniere, l' una pubblica, che si combatte in campo aperto, come quando un esercito s'azzuffa con un altro esercito; l'altra privata, che si combatte in privato, come quando un giudice o anco una persona privata, non si diparte da ciò, che richiede il dovere, o il decoro, per lo timore d'una spada, ch'altri gli appunta alla gola, o per qualunque altro mortal pericolo, che lo prema. Ondechè appartiene alla fortezza renderci impavidi, non pure nei pericoli della guerra pubblica, ma in quelli altresì della guerra privata. Però è da dire in generale, ch' ella rifulge principalmente tra quei mortali pericoli, che hanno luogo nella guerra. Senonchè l'uomo forte si mostra ad un modo tetragono tra i mortali pericoli di qualunque altro genere; massimamente, che può l' uomo incontrarli maisempre per amore dell' onesto, come quando alcuno assiste all' amico infermo, non ostante il pericolo di contrarre alcuna mortifera infezione, o imprende un viaggio, con intendimento di fornire alcun pio negozio, non ostante il pericolo di naufragare, o di venire a mano degli assassini.

I pericoli, e gli stenti, che porgono materia alla fortezza debbono esser tali, che possano essere incontrati, e sostenuti onestamente, e per una cagione onesta. Onde Aristotele con gran sapienza

insegna, non essere forte, se non colui, che confidando teme, e sopporta quello, che conviene, e per una convenevol cagione. Conciossiacchè la materia della virtù non possa essere in sè turpe. Altramente ella le contrasterebbe, e non ne potrebbe ricevere in sè l'impronta, come una materia inetta ad essere variamente foggiata, non può in sè ricevere la figura d'una statua. Adunque i masnadieri, gli uccisori di sè medesimi, i duellanti, i guerreggianti ingiusti non sono da dire forti, ma piuttosto temerari, feroci, crudeli. Perocchè il loro osare, e combattere è pieno d'ingiustizia, di temerità, di fierezza bestiale, e per conseguente non capevole dell'onesto, e del decoro proprio della vera fortezza. Il perchè così fatte imprese appartengono anzi alla temerità, e ad una certa audacia sfrenata, che alla virtù della fortezza, alla quale gli affetti interiori, e le azioni esteriori non possono servire di materia, se non siano da sè tali, che mercè la debita moderazione, pienamente s'accordino con la retta ragione.

La fortezza infrena il timore, e modera l'audacia. Dei quali due atti il primo è più stimabile, sendo più malagevole infrenare il timore, che non è moderare l'audacia. Perocchè il pericolo, il qual è ad un tempo obbietto dell'audacia, e del timore, da sè medesimo fa che quella si scemi, e questo s'accresca.

Si dimanda se l'uomo forte si diletti nell'esercitare gli atti della fortezza. A voler satisfare a questa domanda, è da notare, che v'ha due maniere di dilettazione, l'una *corporea*, la quale pro-

cede dal senso massimamente del tatto, l'altra spirituale, la quale procede dall'intelletto; e questa è propria delle azioni virtuose. Dacchè l'intelletto in esse considera l'onesto, e il decoro. Or atto singolarmente proprio della fortezza è sopportare con grande animo certe cose, le quali dall'intelletto sono avute per sommamente spiacevoli; tal è la perdita della vita corporale, cui l'uomo virtuoso ama, non pure in quanto ella è un bene naturale di gran momento, ma eziandio in quanto è necessaria all'esercizio delle opere virtuose, e ai buoni effetti, che ne provengono; e similmente è proprio della detta virtù sopportare certe cose grandemente dolorose al senso del tatto; tali sono i flagelli, e le spade. Di che si vede, come il forte, dall'una parte abbia di che potersi dilettare spiritualmente, riguardando all'atto virtuoso, e al fine, al quale esso tende, e dall'altra abbia di che doversi dolere, sì spiritualmente, mentre considera la perdita della propria vita, e sì corporalmente, mentre sente l'acerbità delle percosse, e delle ferite. E quantunque la virtù della fortezza impedisca, che la ragione sia sopraffatta dal dolore corporeo, pur nondimeno questo ci lascia a pena sentire la spirituale dilettazione della virtù. Vero è, che nel fatto la tristezza dello spirito è vinta dalla detta dilettazione, in quanto per essa l'uomo forte antipone il bene della virtù alla vita corporale, e a tutti gli altri beni, che a questa s'attengono. Per queste considerazioni Aristotele sentitamente affermò, che all'uomo forte non si richiede, che si diletti, bastando pure ch'ei non s'attristi.

Il medesimo filosofo insegna, che la fortezza si mostra massimamente in quei mortali pericoli, che di repente ci sopravvengono. Intorno al quale insegnamento, si vuole avvertire, che l'atto esteriore della fortezza ha due rispetti, uno all'elezione della volontà, un altro all'abito virtuoso. Quanto all'elezione della volontà, non si può dire, che la fortezza si volga massimamente intorno ai detti casi repentini. Dacchè l'uomo forte si mette di proposito a considerare i mali possibili ad accadere, a fine di poterli da sè respingere, o sopportare con maggiore agevolezza. Mercecchè, come dice il magno Gregorio, i dardi preveduti fanno minor ferita, e noi più facilmente tolleriamo i mali di questo mondo, se contro i loro colpi, con lo scudo della prudenza, ci premuniamo. Quanto all'abito virtuoso, si dee dire, che la fortezza si pare in particolar modo nei pericoli improvvisi. Perocchè in questi assai meglio, che negli altri, si fa palese l'abito della fortezza, il quale opera come la natura. Ondechè l'operare da forte, senza premeditazione, quando è necessario, a cagione d'alcun grave pericolo, che di repente ci sopravviene, è indizio certissimo, che l'abito della fortezza è raffermato, e altamente radicato nell'animo nostro.

Infine, a volere discernere la fortezza vera dalla falsa, è da notare, che gli uomini nel loro operare non di rado paiono forti, e non sono. Il che interviene in tre modi, primo perchè mettono mano a qualche malagevole impresa non altramente, che s'ella fosse agevole; or sia che non apprendano la grandezza del pericolo, al quale

s'espongono; o che sperino di poterlo superare, mercè il favore della fortuna, come venne loro fatto di superarlo in molti altri somiglianti incontri, o che troppo presumino del loro sapere. Per tal modo certi soldati agguerriti si gittano talora in mezzo ai più gravi pericoli della guerra, non per fortezza, ma perchè li stimano leggieri, e s'avvisano di poterli agevolmente causare, mercè la perizia delle armi da loro acquistata pel lungo esercizio. In secondo luogo gli uomini paiono forti, e non sono, perchè operano per impeto di passione sfrenata, sia che vogliano da sè cessare la tristezza, o satisfare all'ira, o secondare alcun altro movimento dell'appetito. In terzo luogo essi non sono veracemente forti, perchè operano con intendimento di procacciarsi alcun bene temporale, qual è l'onore, il piacere, il lucro, o d'evitare alcun male altresì temporale, qual è il biasimo ingiusto degli invidiosi, o qualche passeggera afflizione, o qualche altro danno di simil natura.

Quarta tra le virtù principali è la temperanza, la quale inclina l'uomo a ciò, ch'è moderato secondo i dettati della retta ragione. Il nome di temperanza si piglia talora in senso assai largo, cioè in quanto dinota un effetto comune di tutte le virtù. Dacchè ogni virtù mira a mettere un cotal ordine nelle umane azioni, o passioni; talora in un senso ristretto, cioè in quanto dinota un abito della volontà nostra, tendente a moderare le dilettazioni appartenenti al tatto, come quelle, che più dell'altre ci pongono in pericolo di dipartirci dalla norma della ragione, e della divina legge. Il bello

morale risplende in particolar modo nella temperanza; tuttochè abbia luogo in qualsivoglia altra virtù. Primo perchè la temperanza contiene una certa convenevolezza, e proporzione, nella quale dimora la natura della bellezza; secondo perch'ella ci ritrae da certe cose, che ci convengono, quanto alla parte animalesca, non quanto alla parte ragionevole, e però sono più atte a contaminarci. Onde a ragione il bello morale s'attribuisce alla temperanza, la quale ci guarda dai vizii più turpi, ed obbrobriosi.

Intorno al subbietto della temperanza, abbiamo da ragionare al tutto come abbiamo ragionato intorno al subbietto della fortezza; cioè dobbiamo dire, che la temperanza, sendo perfezione propria dell'uomo, e destinata ad ornare la parte appetente, dee aver sede nella volontà, chè l'appetito sensitivo, sendo comune agli uomini, e ai bruti, e privo della forza elettiva, e incapace d'amare il bene onesto, in quanto tale, non è punto atto a poter servire di subbietto ad una virtù morale. Nè ad acquistare una siffatta attitudine punto gli giova il poter essere fatto partecipe della ragione, e contrastare alla volontà. Chè nell'uno, e nell'altro egli è meramente passivo. Però rimane, che in questo particolare egli altro non faccia, fuorchè porgere alla temperanza la materia convenevole. Di che nasce, ch'egli ne riceva in sè l'impronta. La quale nonpertanto dalla detta virtù tanto si diversifica, quanto il parelio dal sole.

Materia della temperanza sono le concupiscenze dei diletti sensuali. E di vero la virtù morale man-

tiene il ben ragionevole contro gli assalti delle passioni sregolate. Ora il movimento delle dette passioni è doppio. Dacchè l'appetito sensitivo ora rifugge dai mali sensibili, ora anela ai sensibili beni. Il movimento, per cui l'appetito sensitivo rifugge dai mali sensibili, si può dire, che sia ripugnante alla ragione per sè medesimo. Perocch'esso, mentre ritrae l'uomo dai detti mali, i quali assai di frequente s'accompagnano col bene ragionevole, il ritrae altresì da questo bene. Ondechè si richiede una virtù morale, la quale raffermi l'animo umano, sicchè non si diparta dal ben ragionevole, e questa è la fortezza. L'altro movimento, per cui l'appetito sensitivo anela ai sensibili beni, ripugna alla ragione principalmente per una certa smoderatezza. Essendochè i beni sensibili non sono, da sè, contrarî alla ragione, anzi le sono mezzi atti al conseguimento del fine, al quale ella mira; e non le sono d'impaccio, se non in quanto l'appetito sensitivo li desidera talora con troppo ardore. Ondechè si richiede una virtù, la quale tolga a temperare questi desiderii troppo ardenti, e questa è la temperanza. Di che si vede, come la concupiscenza dei diletti sensuali, e per conseguente la tristezza, che ci viene dall'esserne privi sia materia propria della temperanza. Vero è, che tra i diletti sensuali, la temperanza toglie soprattutto a moderare quelli, che appartengono al tatto. Perocch'ella così si volge intorno alle concupiscenze dei detti diletti, come la fortezza si volge intorno ai movimenti di timore, e d'audacia. Or la fortezza attende a moderare questi movimenti, rispetto al

massimo dei mali sensibili, qual è la morte. Però è necessario, che la temperanza attenda a moderare quelle concupiscenze, rispetto al massimo dei sensuali diletti. Tal è quello, che appartiene al tatto. E di vero il diletto sensuale essendo stato inserito in certe azioni dalla natura stessa, tanto è più forte, quanto è più naturale l'azione, con la quale s'accompagna. Or agli animali è sommamente naturale l'azione, per la quale se ne conserva la specie, e quella altresì, per la quale se ne conservano gl'individui. Però è forza, che le dilettazioni annesse alle dette azioni siano maggiori delle altre; le quali dilettazioni senza dubbio appartengono al tatto. Mercecchè le dilettazioni stesse del gusto non sono mai disgiunte da quelle del tatto, nelle quali sono fondate. Adunque uffizio proprio della temperanza si è temperare la sete dei sensuali diletti appartenenti al tatto.

La temperanza modera l'uso delle cose dilettevoli. Nel che abbisogna d'una regola per non errare. La qual regola ella la piglia dalla loro necessità, rispetto alla vita; e ciò molto ragionevolmente. Mercecchè nell'uso di checchessia, la regola si vuol pigliarla dal fine prefisso dalla natura stessa. Ora le cose dilettevoli ci sono state date dalla natura, a fine di sopperire con esse ai bisogni della vita. Adunque la temperanza nell'uso delle cose dilettevoli dee prendere la sua regola dalla loro necessità, rispetto alla vita. Vero è, che una tal cosa si dice necessaria alla vita in due sensi; primo in quanto senza essa non si può vivere in conto alcuno; secondo in quanto senza essa non si può

vivere convenevolmente, cioè secondo che richiede la condizione dello stato, in che altri si trova, il posto, ch'egli occupa nella civile comunità, l'uffizio ch'egli esercita, e soprattutto secondo che richiedono le leggi dell'onesto, e del decoro. Ondechè la temperanza prende ad un tempo la sua regola da questa necessità, e da quella. Però S. Agostino insegna (Lib. dei costumi eccl. c. 21.) che l'uomo temperato, nelle cose di questa vita, seguita questa regola approvata dagli scrittori ispirati dell'una, e dell'altra alleanza, che nessuna d'esse ami, nessuna desideri per sè medesima, ma di ciascuna prenda quanto basta a satisfare le necessità della vita, e degli incarichi assunti, con la moderazione propria di chi si serve delle cose all'uopo, non con l'affetto di chi le ama disordinatamente.

Tutte le virtù sono insieme legate per modo, che chi n'ha una, dee avere altresì l'altre. E di vero tra le virtù la prudenza ordina la parte intelligente dell'animo nostro, le altre ordinano l'appetente, e però sono dette morali. Ora, nè queste possono essere senza quella, nè quella senza queste. Le morali virtù non possono essere senza la prudenza. Perocch'esse sono abiti di ben eleggere. Or due sono i requisiti d'una buona elezione; il retto intendimento del fine, la retta scelta dei mezzi. Ad avere il retto intendimento del fine servono le virtù morali, le quali inclinano la parte appetente inverso il ben ragionevole; ma la retta scelta dei mezzi non può aver luogo, se non mercè la prudenza, alla quale, in ogni intento, appartiene cercare i mezzi più acconci, approvarli, prescriverli.

Adunque le virtù morali non possono stare senza la prudenza. E converso la prudenza non può stare senza le virtù morali. Perocch'essa, essendo la retta ragione di ciò, ch'è da fare, toglie a dirigere le singole azioni. Ondechè abbisogna di principii, non pure generali, ma eziandio particolari. Quelli li ha dalla natura, questi li trae dai fini particolari delle azioni stesse; i quali debbono però essere retti; altramente ella ne trarrebbe principii storti, e verrebbe meno. Ora chi non abbia la parte appetente rettamente disposta, assai di leggieri piglierà per buono, e retto un fine cattivo, e pravo. Dacchè l'appetito disordinato corrompe il giudizio della ragione. E come la parte appetente non può essere rettamente disposta, rispetto ai fini particolari delle azioni, se non mercè le virtù morali, egli è manifesto, che senza queste la prudenza non può sussistere.

Intorno al legamento scambievole delle virtù, v'è chi osserva, ch'esse s'acquistano pel lungo esercizio. Ora incontra sovente, che un uomo s'eserciti in una virtù, e non in un'altra, or sia perchè ha maggior inclinazione per quella, che per questa, o perchè non ha uguale opportunità d'esercitarle entrambe. Oltre a ciò v'ha delle virtù, le quali non possono essere da taluni coltivate per difetto dei mezzi necessari. Tal è la magnificenza, la quale non può essere praticata dal povero, per difetto di ricchezze.

Alle quali osservazioni noi rispondiamo, che delle virtù altre servono a farci perfetti in uno stato ordinario, e queste sono in troppo maggior

numero, altre servono a farci perfetti in uno stato eminente. Quanto alle prime, a tutti gli uomini, nel cammin della vita, occorrono assai di frequente occasioni opportune d' esercitarle; e però chi le sappia cogliere diligentemente, com' è dovere, a poco a poco verrà acquistando gli abiti di tutte, quant'esse sono. Vero è, che potrebbe accadere, ch'uno operasse bene in una materia, e male in un'altra, raffrenasse a cagion d'esempio l'ira, e secondasse la concupiscenza. In questo caso egli acquisterebbe un certo abito di raffrenar l'ira, il quale non sarebbe virtù di mansuetudine, come quello, che sarebbe scompagnato dalla prudenza. Mercecchè la prudenza non alberga in un animo suggetto alla concupiscenza. Quanto alle virtù destinate a perfezionarci in una condizione elevata, non tutti hanno l' opportunità, e i mezzi richiesti al loro esercizio. Ondechè può senza dubbio intervenire, ch'altri abbia quelle comuni, e ordinarie, senza queste straordinarie. Nonpertanto per l'acquisto di quelle, egli sarà grandemente disposto ad acquistare altresì queste. Per tal modo chi col lungo esercizio avrà acquistato la virtù della liberalità, rispetto alle spese, e alle largizioni di poco valore, se gli sopravvenga una grande abbondanza di danaro, con breve esercizio si procaccerà l'abito della magnificenza; in quella guisa, che un geometra con poco studio si procaccia la scienza d'un teorema, al quale da prima non avea posto mente.

Le quattro virtù principali hanno un grado vario d'eccellenza, e d'importanza. Di che nasce un ordine, secondo il quale vogliono essere numerate;

ed è appunto quello, che fu per noi tenuto. La prudenza entra innanzi a tutte le altre. Perocch'essa fa perfetta la ragione, la quale è radice, e cagione del bene proprio dell' uomo. La giustizia prevale all'altre due. Perocch'essa si volge intorno a quelle operazioni, per le quali gli uomini comunicano insieme. Ondechè torna loro utilissima, e per conseguente più tiene dell' essere di virtù, la quale altro non è, che un potere benefico. Quanto alle virtù, che si volgono intorno alle passioni, quella si stima maggiore, la quale assoggetta l' appetito sensitivo alla ragione, nelle cose di maggior momento. Or la fortezza ve l'assoggetta, rispetto alla vita stessa, e alla morte; dove la temperanza ciò fa, rispetto alle cose, che servono al conservamento dell'individuo, o della specie. Però la fortezza è terza tra le quattro virtù principali, e prima tra quelle, che tolgono a regolare le passioni; la temperanza è quarta tra quelle, e seconda tra queste; nonpertanto alla temperanza in particolar modo s'ascrive il bello dell'onestà, in quanto ella ci ritrae dai vizî, che hanno maggior turpitudine.

La virtù è da sè amabile; perocch'essa dimora nell'ordine dell'amore, di quell'amore, ch'è volontario, e libero; e per conseguente nell'ordine di tutte le altre umane affezioni, ed azioni, le quali dal detto amore procedono. Quest'ordine sublimissimo è pieno di bellezza, di quella bellezza, che vince tutte l'altre, dico la bellezza morale. La quale bellezza, comechè non tutti atti siano a vederla in ogni sua parte, e degnamente prezzarla, nonpertanto a quando a quando manda raggi tanto splen-

didi, e soavi, che non è alcuno, per quantunque schivo, e insensato, il quale non l'ammiri, e non la veneri; pognamo, che non però si conduca a ritrarla nel suo operare. Ora il predetto ordine, come quello, che ottimamente si conviene con la natura ragionevole, è da sè amabile, cioè tale, che si può amarlo con quell'amore più nobile, e più puro, che si chiama disinteressato. Vero è, che un tal amore della virtù è sommamente dilettevole. Ma ciò non fa, ch'egli sia punto men puro, e disinteressato, sì perchè questo diletto è al tutto spirituale, e sì principalmente perch'esso non ne è la ragion movente. La ragione, onde noi siamo mossi ad amare la virtù, dimora nella natura della virtù stessa, per la quale ella tanto si confà con l'animo nostro, e per tal modo è un bene, non pure in sè medesima, ma eziandio rispetto a noi. D'altra parte il diletto appartiene alla natura dell'amore, il quale altro non è, che un movimento dell'animo verso alcun bene. Ondechè stolta cosa è volere, che un tal amore non ci torni dilettevole, quanto sarebbe volere, che il fuoco non ci scaldasse. Però è da conchiudere, che la virtù è tanto in sè bella, tanto all'animo nostro conveniente, che noi la possiamo amare, e praticare, sì veramente, che vogliamo, eziandio senza verun riguardo a qualsissia bene da lei distinto.

Ma non per questo è da credere, ch'ella sia punto sterile, o non sia lecito amarla pei vantaggi grandissimi, che partorisce. Se ciò fosse, male s'accorderebbero insieme l'onesto, e l'utile, e l'uomo non avrebbe stimoli a bastanza gagliardi a ben

fare. Ora è fuor di dubbio, che l'onesto si congiunge con l'utile in questa vita stessa, quanto basta a mostrare, che v'ha un Dio, il quale governa le cose umane, premiando i buoni, e castigando i malvagi; tuttochè un perfetto accordo tra l'uno e l'altro non possa aver luogo, se non nella vita avvenire. Egli è questo un sentimento assai conforme ai dettati della ragione, e altamente inserito negli animi nostri, che la virtù ci debba tornare profittevole, e il vizio dannoso. Di qui nasce il dispiacere di vedere, eziandio per un tempo brevissimo, i buoni miseri, i malvagi felici. Il che, per comune avviso, è un gran disordine sommamente difficile, e per poco impossibile a conciliare con una provvidenza sapientissima; e tale per fermo egli sarebbe, dove fosse universale, e perpetuo. Però la divina sapienza, con alto consiglio, temperò le cose di quaggiù per forma, che una vita virtuosa ci dovesse il più delle volte procacciare la tranquillità dell'animo, il benessere del corpo, la stima dei nostri simili, e una dolce speranza di conseguire una piena felicità dopo questo corso mortale, e per contrario una vita viziosa ci dovesse cagionare angosce nell'animo, e talvolta ancora malattie nel corpo, povertà, infamia, disperazione. Ai quali beni, e mali, adempiendo i nostri doveri noi possiamo lecitamente aver riguardo; si veramente, che siamo fermi di seguitare la virtù, e fuggire il vizio, eziandio quando avvenisse, che quella ci tornasse dannosa, e questo profittevole.

PARTE SECONDA

DIRITTI

CAPO I.

Diritti individuali

Naturs del diritto — divario che è dal diritto alla forza — subbietto del diritto — obbietto — se vi possa essere un vero diritto di fare azioni malvage — concetto del diritto secondo il Kant — della relazione che è tra il diritto e il dovere — questo è anteriore a quello come la cagione all'effetto — diritti individuali — stato di natura nel quale era l'uomo prima di venire alla società civile — se il detto stato di natura sia uno stato di guerra scambievole tra gli uomini — se ciascun uomo in detto stato abbia un pieno diritto sopra checchessia — errori dell'Hobbes, e dello Spinosa in questo particolare — dignità dell' umano individuo mal conosciuta nel paganesimo — fatta manifesta per le dottrine cristiane — diritti innati risguardanti la persona — risguardanti le facoltà naturali, onde la persona si trova essere fornita — diritti acquistati — concetto generico della proprietà — dominio delle cose esteriori — onde proceda — occupazione — lavoro — como abbia luogo nello stato di natura — independentemente dal consenso degli uomini — quanto sia falsa l' opinione di quelli, che lo derivano dalle leggi civili — del comunismo — la teoria dei comunisti è falsa — impossibile ad effettuare — piena d' inconvenienti — giusto uso della forza in difesa dei diritti — difesa innocente — dannosa — mortifera rispetto all'aggressore ingiusto — innocente — se ci sia lecito uccidere un nostro simile che non è aggressore della vita nostra, a fine di porci in salvo da chi vuole uccider noi — diritto al risarcimento del danno ricevuto — se si stenda fino al potere recar danno al danneggiatore — se l' uomo aver mai possa il diritto di vendetta.

Con la considerazione dei nostri doveri, ben s'accoppia la considerazione dei nostri diritti. Perocchè l'una serve a temperare gli effetti dell'altra.

La considerazione dei nostri doveri fomenta nell'animo nostro un sentimento di dipendenza, il quale, dove fosse soverchio, degenererebbe in pusillanimità. La considerazione dei nostri diritti ci sveglia in cuore un sentimento d'independenza, il quale, dove non fosse moderato, tralignerebbe in presunzione. Però è da congiungere quella con questa. Per tal modo noi potremo essere modesti, senza essere pusillanimi, e potremo altresì essere apprezzatori della nostra dignità, senza essere presuntuosi.

Noi qui, col nome di diritto, intendiamo significare una facoltà morale d'operare, la quale non può da veruno essere lesa, o impedita comechessia, senza colpa. Nella qual definizione è da por mente in primo luogo alla natura della detta facoltà, e appresso alla sua inviolabilità. Il diritto è una facoltà morale, sì perchè non consiste in una forza fisica, or sia dell'animo, o del corpo, sì perchè pienamente s'accorda, con i dettati della retta ragione. Il diritto è una facoltà inviolabile. Perocchè il supremo legislatore, mentre a me concede il potere liberamente operare in questa materia, o in quella, comanda a tutti gli altri uomini, che si guardino dal pormi qualsissia, per quantunque piccolo, impedimento. Di che nasce il dovere, onde tutti sono stretti di rispettare il diritto di ciascuno. Il qual dovere è forma intrinseca del diritto, in quanto, senza esso, nessuna facoltà d'operare, per quantunque onesta, potrebbe essere mai tra i diritti annoverata.

Per la quale descrizione del diritto si scorge aperto, ch'esso al tutto si diversifica dalla forza.

E di vero la forza non è da sè buona, nè cattiva; ond'è, che serve ugualmente alla virtù, e al vizio. Per contrario il diritto ha un pregio morale, come quello, ch'è da sè conforme all'ordine, proposto a seguire, agli esseri intelligenti. La forza è talora menomata, e distrutta da una forza maggiore; laddove nessuna forza, per quantunque grande, può mai distruggere, o menomare il diritto. Anzi, di sotto ai colpi, che troppo sovente riceve dall'ingiustizia, egli risplende più bello, e si concilia la grazia, e il favore di quanti lo veggono opprimere, e calpestare. Vero è, che il diritto abbisogna della forza, per essere recato in atto, e gagliardamente difeso dagli assalti di coloro, che mettono mano a violarlo. Nonpertanto egli sussiste, e dura eziandio, senza essa; così ad un re legittimo rimane intero il diritto di regnare eziandio dappoi, che fu da una mano di sediziosi espulso dal regno; così ad un privato cittadino rimane intero il diritto di fruire le sue ricchezze, eziandio dappoi, che per altrui frode, o violenza ne fu spogliato.

Subbietto del diritto è la persona, la quale da Boezio acconciamente è detta sustanza individua di natura ragionevole, cioè individuo ragionevole sussistente in sè medesimo. Sopra la qual definizione della persona è da notare, che certe sustanze individue, quali sono gli uomini, per questo sono persone capevoli di diritti, perchè sono fornite d'intendimento, e di libero volere. E di vero la signoria di diritto presuppone la signoria di fatto. Chè nessun essere potrebbe essere licenziato d'operare a suo senno, in questa materia, o in quella, se

non avesse il dominio delle sue operazioni. Ora gli uomini sono di fatto padroni delle loro azioni, mercè le due dette facoltà. Adunque per esse sono persone capevoli di diritti. Oltre a ciò gli uomini, mercè l'intendimento, e il libero volere, possono apprendere il vero, e aderirvi, e compiacersene senza fine. La quale adesione si fa loro fonte di virtù, e di beatitudine. Quindi altresì procede l'alta dignità, per la quale dee l'un l'altro rispettare, guardandosi dall'averlo al tutto in conto di mezzo, e dal farlo, senza verun riguardo, servire a suoi piaceri. Per contrario i bruti animali, sendo nell'operare signoreggiati maisempre, e mossi dall'istinto naturale, sono a ragione esclusi dal novero delle persone, e riputati privi di qualsivoglia diritto. Ondechè l'uomo maltrattando alcuno d'essi, o anco uccidendolo, non gli fa ingiuria; comechè possa in ciò fare ingiuria a chi n'abbia il dominio, o mancare ad alcun dovere, rispetto a sè medesimo.

Obbietto del diritto è sempre un bene, cioè un'azione, atta ad accrescere il benessere di chi n'è autore. E di vero il diritto non è altro, che una cotal licenza d'operare, che Dio concedette all'uomo. Ora non è credibile, che Dio abbia mai licenziato l'uomo ad operare a capriccio, a fare un'azione del tutto inutile, massimamente s'ella, sendo al tutto inutile a chi la fa, torni dannosa agli altri, privandoli d'alcun vantaggio notevole. Una tal licenza è manifestamente contraria ai dettati della sapienza divina. Il bene, che serve d'obbiettó al diritto, ora è conforme all'istinto della natura, e dicesi eudomonologico, ora è conforme

all'ordine di ragione, e chiamasi morale. Chè anco il bene morale tende ad aumentare il nostro benessere. Perocch'esso è da sè ordinato alla nostra beatitudine, come il merito è da sè ordinato alla ricompensa.

Un'azione umana esser può temporalmente utile, tuttochè sia malvagia. Onde potrebbe altri credere, che il diritto si stenda talora alle azioni malvage. Questo è l'avvisò di molti, i quali hanno tolto a filosofare, intorno agli umani diritti, con un concetto troppo imperfetto, e falso del diritto stesso. Ad intendere, quanto costoro, in questo particolare, vadano errati, basta por mente alla prima sorgente dei diritti. I diritti ci vengono originalmente da Dio, supremo legislatore, il quale ci vieta tutte ad un modo le azioni malvage, sotto pene gravissime, e però non possiamo darci a credere, ch'Egli mai ci conceda licenza di farne alcuna; se già non volessimo dire, ch'Egli possa essere contraddicente a sè medesimo. I detti filosofi colsero per avventura cagione d'errare, dal vedere, che v'ha certe azioni, le quali, quantunque siano malvage, pur nondimeno non possono essere da veruno impedite senza colpa, essendo ciò vietato dalla legge civile, e talora eziandio dalla naturale. Questo, a dir vero, è il costitutivo precipuo del diritto, ma, solo, non basta a porlo in essere. Acciocchè una mia azione possa essere contata tra i miei diritti, oltre il dovere di rispettarla, onde sono tenuti tutti gli altri uomini, si richiede altresì, che a me sia stata conceduta la licenza di farla, sì dagli uomini, ai quali io soggiaccio, e sì principalmente

da Dio. La qual licenza, da questo secondo lato, non può aver luogo, dove l'azione sia malvagia. Vero è, che v'ha non poche azioni malvage, le quali dai legislatori umani non sono vietate, nè punite. Perocch'esse non toccano i diritti altrui, nè turbano l'ordine della civil comunanza. Ma questo non fa, ch'esse possano esser dette lecite assolutamente. Sono lecite, rispetto alla legge civile, non sono, rispetto alla naturale. Or acciocchè un'azione umana possa essere noverata tra i diritti, non basta, ch'essa sia lecita, rispetto a questa, o a quella legge, egli è mestieri, che sia lecita, rispetto a tutte, quante sono, le leggi, alle quali ella soggiace. Di che si vede, che due sono i precipui costitutivi del diritto, dico la licitezza assoluta dell'azione, e il dovere di rispettarla, de' quali il primo appartiene al possessore stesso del diritto, l'altro a coloro, che con lui usano. Or è al tutto necessario por mente in un tempo ad entrambi, chi non voglia cadere in errori perniciosissimi. E di vero chi ponga mente soltanto alla licitezza dell'azione, crederà di leggieri, che gli sia fatta ingiuria, s'altri gliela divieti; e nonpertanto egli può bene avvenire, che questi abbia podestà di farlo. Così un principe a' suoi sudditi, un padre a' suoi figliuoli può legittimamente vietare certe azioni, le quali sono da sè oneste. Similmente chi volga l'animo soltanto al dovere, onde gli altri sono tenuti di rispettare certe azioni sue, tuttochè viziose, crederà di leggieri, che gli si conceda una piena licenza di farle, e le farà con grande arditezza, avvisandosi d'esercitare un suo diritto. Anche

incontrare potrebbe, che alcuno veggendo un altro tenere, contro ogni ragione, un modo di vivere sconcio, e disumano, si persuadesse di poterlo, senza colpa, costringere a cangiarlo. La qual persuasione aprirebbe il varco a molte ingiustizie, armando a cagion d'esempio il povero contro il ricco avaro, il quale senza fallo è tenuto a sollevare il povero, ma questi non ha però diritto d'indurvelo con la forza.

Per avviso del Kant, un'azione, a poter essere contata tra i diritti, deve esser tale, che non tolga la comunanza degli uomini, quand'anche fosse essa praticata da tutti. Questo concetto del diritto è difettoso per più capi. Primo havvi molte azioni, le quali non tolgono la comunanza degli uomini, e nondimeno esse non possono essere contate tra i diritti. Tali sono certe azioni in sè lecite, le quali nonpertanto esser possono dai superiori legittimi ai sudditi divietate, dai genitori ai figliuoli, e per conseguente, rispetto a questo possibil divieto, esse non sono diritti. Tali sono altresì molte azioni cattive, quelle a cagion d'esempio, che sono contrarie alla temperanza, e molte ancora di quelle, che sono contrarie alla religione. All'esercizio delle quali azioni nessun uomo può avere un vero diritto. Perocch'esse sono vietate dalla legge divina; pogniamo, che siano comunemente permesse dalle leggi umane. Secondo, il Kant trae la definizione del diritto pure da questo, che per esso non si toglie la comunanza degli uomini. Questa è una conseguenza meramente negativa del diritto, la quale non serve in conto alcuno, a farcene conoscere la natura

intrinseca. Terzo, la condizione richiesta dal Kant, a potere costituire il diritto, dico l'universalità dell'azione, comunque s'intenda, ci mena a conseguenti assurdi. E di vero, o s'intende, che l'azione debba poter essere praticata da tutti, quanti sono, gli uomini; e in tal caso rimangono escluse dal novero dei diritti certe azioni al tutto lecite. Perocch'esse, dove fossero ad un tempo da tutti, quanti sono, gli uomini praticate, distruggerebbero la civil comunanza. Tal è il coltivamento delle scienze, al quale, se tutti, quanti sono, i cittadini dessero opera, non sarebbe chi esercitasse le arti meccaniche, nè chi coltivasse la terra, e per conseguente perirebbe la comunità; o s'intende, che l'azione debba poter essere praticata da soli quelli, che si trovano essere in circostanze al tutto simili a quelle, nelle quali è l'operante stesso, e in tal caso si vengono a porre nel novero dei diritti moltissime azioni al tutto cattive. Perocchè il numero di quelli, che sono in circostanze al tutto somiglianti, è di necessità assai piccolo. Or, come già s'è detto, le azioni cattive non debbono a verun patto essere annoverate tra i diritti. Quarto, il Kant negando il diritto alle azioni, che sciolgono la società umana, viene per conseguente a concederlo principalmente alle azioni, che sono nel fatto più atte a stringerla, e farla felice. La quale attitudine appartiene in proprio alle azioni esteriori. Mercecchè gli uomini comunicano insieme per sole esse. Or le azioni esteriori, riguardate inverso di sè medesime, quasi come disgiunte dalle interiori, non hanno verun pregio morale, pel quale deb-

bano essere rispettate, e però non sono capevoli di diritti.

Il diritto è legato strettamente al dovere, e questo a quello. Ma questo legamento non è uguale da ambe le parti. Imperocchè, quantunque ad ogni mio diritto risponda un dovere degli altri miei simili, dico il dovere di rispettarlo, pur nondimeno io ho di molti doveri, i quali non presuppongono in loro verun diritto. Tali sono generalmente parlando i doveri di religione, i quali riguardano Dio, e quelli di temperanza, i quali riguardano me medesimo, anzi anco quelli d'umanità, e di beneficenza, i quali riguardano gli altri uomini. Chè così fatti doveri non sono comunemente suggetti alla coazione. Soli i doveri di giustizia presuppongono in altrui dei diritti loro corrispondenti. Nel resto ciò s'avvera soltanto, rispetto ai diritti umani, non altresì rispetto ai divini. Dacchè Dio è supremo signore, e legislatore di tutti gli uomini, e però non è in essi dovere, del quale Egli non possa a tutta ragione riscuotere l'adempimento.

Il dovere precede al diritto, come la cagione all'effetto. A ben comprendere come ciò sia, è da notare innanzi tratto, che la nozione del dovere è troppo più semplice di quella del diritto. Perocchè quello non è altro, che una morale necessità d'operare, questo è un cotal potere onesto, rispetto a colui, che n'è fornito, inviolabile rispetto agli altri. Oltre a ciò la nozione del dovere entra di necessità in quella del diritto. Onde non si può conoscere questo, se prima non si conosca quello. Però non è maraviglia, che i fanciulli assai per

tempo intendano, che cosa sia dovere, e ne sentano a bastanza la forza arcana. Il che non s'avvera del conoscimento, e sentimento del diritto. Quanto all'essere il dovere cagione del diritto, ciò si può dimostrare in questa forma: ogni dovere trae seco un diritto, rispetto agli aiuti richiesti a poterlo adempire. Così chi ha il dovere di scrivere, può con ragione volere, che se gli dia la penna, la carta, l'inchiostro; chi ha il dovere di dipingere, può con ragione volere, che se gli dia il pennello, la tela, i colori; e sarebbe ingiusto, e crudele quel superiore, il quale prefiggesse ad un suo suggetto un fine, e gli negasse i mezzi necessarî a conseguirlo. Vero è, che qui si parla d'un diritto riguardante un'azione comandata. Or havvene altri molti, i quali riguardano azioni, nè comandate, nè vietate. Rispetto ai quali, anzi rispetto a tutti, quanti esser possono, i diritti, può senza dubbio valere quest'altro argomento al tutto generale: cagione di checchessia è ciò, che gli dà l'essere. Or il dovere dà l'essere al diritto. Infatti il diritto è un cotal potere circoscritto, e protetto dalle leggi divine, ed umane. Ora le leggi circoscrivono, e proteggono il detto potere, mercè il dovere; lo circoscrivono vietando a chi l'esercita di trapassare certi limiti, lo proteggono ingiungendo agli altri di rispettarlo. Però è manifesto, che tra il dovere, e il diritto ha luogo quella relazione, che si trova essere tra la cagione, e l'effetto.

Ora possiamo farci a considerare i diritti particolari degli uomini, e prima quelli, che si chiamano individuali. Perocch'essi hanno luogo tra gli

uomini, eziandio nello stato di natura, cioè prima ch'eglino si stringano insieme in società. Al qual effetto, egli è mestieri, che ci procacciamo innanzi tratto un giusto concetto del detto stato di natura; massimamente che certi filosofi tanto l'abbassano, che per poco il riducono allo stato brutale, e certi altri per contrario tanto l'innalzano, che manifestamente il confondono con la civil comunanza. E nel vero tra i primi non pochi insegnano, stato naturale dell'uomo esser quello, nel quale egli altre conoscenze non ha, da quelle in fuori, che gli vengono immediatamente dai sensi; altre inclinazioni, da quelle in fuori, che lo portano a seguire il piacere sensuale, e a fuggire il dolore altresì sensuale. Costoro, ad avere l'uomo della natura, lo spogliano della ragione, e non gli lasciano, se non l'istinto, e la forza. Altri moltissimi, meno ingiusti di questi, affermano, stato naturale dell'uomo essere quello, nel quale egli si vive al tutto segregato dai suoi simili, comecchè abbia, ed usi, secondo che gli talenta, tutte le sue facoltà. Costoro, ad avere l'uomo della natura, troncano tutti i vincoli, pei quali egli s'attiene a tutti gli altri suoi simili, e gli concedono un diritto illimitato, al quale mancano le condizioni richieste al diritto vero. Quanto a coloro, che di soverchio innalzano lo stato naturale dell'uomo, parecchi vogliono, che debba ad esso appartenere la famiglia. Perocchè la natura forma di sua mano i vincoli coniugali, e quelli altresì, onde i genitori s'annodano ai figliuoli, e questi a quelli. Alcuni finalmente mantengono, che debbagli appartenere eziandio la società civile,

con esso le varie leggi, e le varie forme di civil reggimento. Dacchè, per loro avviso, tutto ciò si vuole avere per uno svolgimento spontaneo della natura propria dell'uomo, in quella guisa, che la moltitudine, e l'ampiezza dei rami, e la pompa delle frondi, e dei fiori, e la ricchezza dei frutti si stima essere uno svolgimento spontaneo della natura propria dell'albero. Or noi stimiamo, che a volere avere gli uomini nello stato di natura, non sia mestieri spogliarli della ragione, nè segregarli al tutto, gli uni dagli altri, ma basti pure dissociarli. E qui dobbiamo por mente al divario, che è dal segregamento, al dissociamento. Nel segregamento, quale sel fingono i detrattori dello stato di natura, gli uomini non hanno tra loro veruna comunicazione, nè relazione; nel dissociamento, quale noi l'intendiamo, essi hanno bisogni, e doveri scambievoli, e a quando a quando comunicano insieme, tuttochè non cospirino ad un fine comune. Noi dunque affermiamo, lo stato naturale degli uomini essere uno stato, non di segregamento, ma di dissociamento. E di vero naturale, in senso stretto, è ciò, che procede dalla natura per modo, che non dipenda dal libero nostro arbitrio. Ora gli uomini sono su la terra, e hanno bisogni, e doveri scambievoli, non per loro elezione, ma per legge di natura. Per contrario lo stato socievole, si il dimestico, e si il civile, comechè sia sommamente conforme alle nostre inclinazioni naturali, dipende in gran parte dal libero nostro volere. Mercecchè noi non cospiriamo ad un fine comune, se non perchè il vogliamo liberamente. Adunque lo stato

nostro naturale si diversifica dal socievole. Quanto alla realtà del detto stato di natura, bisogna confessare, che gli uomini, prima che venissero alla civil comunanza, erano distribuiti in famiglie. Ma queste famiglie non formavano ancora un corpo morale. Oltre a ciò v'avea di molti individui, i quali non apparteneano a veruna famiglia, e a quando a quando usavano insieme, senza che però fossero associati. Nel resto, a vie meglio comprendere la natura dei diritti individuali, in quanto essi si distinguono dai sociali, giova in gran maniera lasciare da un lato, non pure la società civile, ma eziandio la famiglia.

Tommaso Hobbes chiaro conobbe, che gli uomini, nello stato di natura convivono insieme, tuttochè non cospirino ad uno scopo comune, sotto una podestà pubblica, che li governi. Ma questo concetto dello stato naturale degli uomini, egli lo guastò con due strani errori, ciò sono l'odio scambievole, che gli spinge a farsi una guerra perpetua, gli uni agli altri, e il diritto di ciascuno sopra ogni cosa, e persona. Quanto al primo, esso si può rifiutare per queste considerazioni: primamente ognuno sa, che la somiglianza genera amore. Onde veggiamo, che coloro, i quali concordano nelle opinioni, e nei costumi, di leggieri stringono insieme amicizia. Ora è manifesto, che tutti gli uomini sono perfettamente simili, quanto alla natura. La qual somiglianza è sustanziale, e serve di fondamento a tutte l'altre, e però, dove non incontri impedimento, dee sopra tutte le altre tornare efficacissima. Adunque è forza, ch'eglino

siano naturalmente portati, anzi ad amarsi, l' un l' altro, che ad odiarsi. In secondo luogo gli uomini, oltre la natura somigliante, hanno comune l' origine. Perocch' essi tutti, quanti sono, procedono da un medesimo ceppo. Il che si comprova, non pure per l'autorità degli scrittori divinamente ispirati, ma eziandio per la fisiologia, per la filologia, per le tradizioni dei popoli. Però sono tutti fratelli, e stretti insieme con nodo di fratellevole amore. E questa, come notò S. Agostino (De Civ. Dei l. 12. c. 21.) è la ragione, per la quale Iddio volle, che tutti gli uomini avessero una comune origine, acciocchè per tal modo fosse loro più caldamente raccomandata l'unità, della società, e il vincolo della concordia, essendo tra loro congiunti non solo per la somiglianza della natura, ma e per l' affetto della fratellanza. Terzo, l' opinione dell' Hobbes, intorno alla natura dello stato naturale dell' uomo, mal s' accorda col concetto dell' uomo stesso. E di vero, se la guerra fosse all' uomo naturale, egli senza fallo sarebbe un animale maligno, cioè desideroso di fare altrui nocumento; audace, cioè pronto ad incontrare qualsissia pericolo; feroce, cioè disposto alle stragi, e alle violenze. Or noi veggiamo, tra gli uomini, non pochi aver sortito un cuor ben fatto, e inchinevole alla compassione, e alla beneficenza, altri moltissimi essere timorosi per modo, che tremano ad ogni male, per quantunque piccolo, che loro sovrasti. Quanto alla ferocia, ad intendere quanto poco all' uomo essa si confaccia, basta considerare, ch' egli nasce nudo, inerme, fiacco, impotente

a pur reggersi in piede. Oltre a ciò, secondo che avvertirono i santi Agostino, e Tommaso, tutte, quante sono, le cose desiderano, ciascuna al modo suo, la quiete e la pace. Il che si vuole affermare massimamente degli uomini, i quali sono atti a conoscerne il pregio, e a gustarne la dolcezza. E nel vero quegli stessi, che accattano brighe, e corrono all' armi, non altro in fine vogliono, se non la pace, della quale si sentono privi. Anche l'Hobbes contraddicendosi insegna, prima di tutte le leggi naturali essere quella, che ne prescrive la pace. Adunque essendo gli uomini, tra tutti gli altri esseri, in particolar modo, portati a cercare la pace, egli è al tutto impossibile, che lo stato loro naturale sia guerresco. Infine la falsità della dottrina obbesiana, intorno allo stato nostro naturale si fa manifesta per lo concetto d' esso stato medesimo. E di vero all' animal ragionevole naturale esser non può quello stato; il qual è contrario alla ragione. Or tal è la guerra universale, e perpetua, come quella, che non può procedere, se non dalla passione, nè può avere altro scopo, se non quello di satisfarla. Similmente all'umana famiglia naturale esser non può quello stato, che, dove alquanto durasse, la recherebbe al niente. Or tal è la guerra di tutti contro ciascuno, e di ciascuno contro tutti.

Or questi sono gli argomenti precipui, con che l' Hobbes si studia di render credibile il tetro suo sogno della guerra universale, e perpetua degli uomini, nello stato di natura. In quello stato, egli dice, regna negli animi di tutti una co-

stante volontà di nuocere altrui. Perocchè gli uni superbamente innalzandosi sopra i loro simili fanno ragione, che debba loro essere lecita ogni cosa. Il che è proprio degli ingegni feroci. Gli altri, secondo che richiede l' egualità naturale, permettono ai loro simili tutto ciò, che permettono a sè medesimi. Il che è proprio degli ingegni moderati. Or in quelli la volontà di nuocere nasce dalla vana gloria, e dalla stima smoderata delle loro forze; in questi ella nasce dalla necessità di difendere le loro cose, e la loro libertà, dalle violenze dei primi. Oltre a ciò, nel detto stato, incontra assai di frequente, che più uomini ad un tempo agognino una tal cosa, che non può essere fruita in comune, nè divisa tra molti. Però è mestieri cederla al più forte. Or chi siasi il più forte non si conosce altramente, che per la guerra. Aggiungete, che la natura gittò nei cuori degli uomini i semi di tutte le passioni, le quali dividendo gli uni dagli altri, e per così dire, ciascuno da sè medesimo, rendono impossibile tra loro ogni concordia, che sia punto durevole. E tutto ciò si conferma per l' esperienza giornaliera. Infatti per qual cagione coloro, che si mettono in viaggio, cercano compagni, e portano seco arme? coloro, che si raccolgono a riposare, e dormire nelle loro stanze, vi si serrano dentro con gran diligenza? Così fatte cautele mostrano aperto, quale opinione eglino s' abbiano dei loro concittadini, dei vicini, dei domestici stessi, e come gli abbiano tutti ad un modo per nemici. Infine i rettori dei popoli, e i popoli stessi si trovano essere tra loro

nello stato di natura. Or noi veggiamo, ch' essi si guardano, gli uni gli altri, con sospetto, si stanno pronti a combattere, mantengono presidii ai confini, esploratori nel paese altrui, indizi tutti d' odio scambievole, e di guerra non interrotta.

Questi argomenti dell' Hobbes sono tutti ad un modo fiacchi, ed inetti. Merceccbè in ciascuno d' essi il conseguente eccede il principio, e però non vi può essere contenuto. E di vero il principio è la stima smoderata delle proprie forze, o l' amore delle cose nostre, e della nostra libertà, o il desiderio di satisfare i bisogni della vita, o le passioni sfrenate, o finalmente le cautele, onde, si le persone private, e si i rettori dei popoli sogliono provvedere alla loro sicurezza. Il conseguente è l' odio scambievole degli uomini, e la guerra universale. Or questo conseguente è manifestamente più ampio di qual si sia dei detti principii, e però non ne può essere dedotto a verun patto. E nel vero la stima smoderata delle nostre forze d'ordinario in noi non desta altro, fuorchè la brama d' essere rispettati, ed onorati, in particolar modo, dai nostri simili. La qual brama al tutto si diversifica dalla volontà di nuocere. L'amore delle cose nostre, e della nostra libertà, senza dubbio, ci muove a resistere, con tutte le forze, che sono in nostro potere, a chiunque mette mano a spogliarcene, anche solo in parte; ma questa cura di difendere i nostri diritti non si vuol confonderla con la volontà di recare altrui nocumento, comechè la giusta difesa torni non di rado

dannosa all' ingiusto aggressore. Quanto al desiderio di satisfare ai bisogni della vita, noi non neghiamo poter avvenire, nello stato di natura, che più uomini ad un tempo agognino una medesima cosa, non atta ad essere goduta in comune, o divisa tra molti, ma come nel detto stato la moltitudine degli uomini conviventi insieme non è grandissima, e i desiderii loro sono ristretti a pochi obbietti, e le cose ad essi largite dal supremo signore sovrabbondano, il caso è raro, e particolare, e però non valevole a suscitare un conflitto perpetuo, e universale. Concediamo altresì, che le passioni, dove non siano opportunamente frenate, ci disgiungono, gli uni dagli altri, e ci lacerano l'animo. Ma non possiamo però concedere, che questo effetto delle passioni sfrenate ci sia naturale; essendo certo, che lo sfrenamento delle passioni, onde procede, è da sè contrario al dettame della ragione. Vero è, che gli uomini, in processo di tempo, multiplicandosi a dismisura, non potrebbero vivere in pace, dove non avessero un capo, che li reggesse, e tenesse in dovere. Ma quindi si raccoglie, ch'essi sono dalla natura stessa portati, non ad odiarsi, l'un l'altro, ma sì a stringersi insieme in una società grande, e durevole, qual è la civile. Quanto alle cautele, le persone private, e i rettori dei popoli per questo le pigliano, perchè dall'una parte sanno esservi molti che sono dediti a mal fare, frodolenti, violenti; dall' altra ignorano non di rado di qual animo siano quelli, che loro stanno intorno. Però esse non servono, in conto alcuno, a dimostrare, che

chi le piglia, ha tutti gli altri per nemici, e gli odia. Nel resto la sperienza recata innanzi dall'Hobbes gli è manifestamente contraria. Chè per fermo i re, i quali si stimano essere, gli uni rispetto agli altri, nello stato di natura, non sono del continuo in guerra tra loro; e chi perfidiasse in affermarlo, darebbe senza fallo a divedere d'essere maligno, o ingannato.

L'altro errore dell'Hobbes, intorno allo stato di natura, riguarda il diritto. — Nello stato di natura, egli dice, (De Civ. c. 1.) cioè prima che gli uomini si legassero a vicenda con patti, a ciascuno era lecito fare che che si fosse, contro chi che si fosse, possedere, usare, fruire quanto ei volesse, e potesse. — Il qual diritto illimitato, egli si studia di derivarlo dal diritto di conservare la vita, in questa, o simil forma. Nello stato di natura ciascuno ha diritto di fare, e possedere quanto stima essere necessario alla conservazione di sè medesimo. Ora nel detto stato ciascuno a quest'effetto stima essere necessario avere tutte le cose, e fare checchessia, contro chicchessia. Adunque ha diritto su tutto, contro tutti. Un errore sì mostruoso non ha bisogno di refutazione. Nonpertanto noi vi possiamo far sopra, queste poche considerazioni: primieramente, se nello stato di natura fosse all'uomo lecito checchessia, malgrado di chicchessia, egli sarebbe franco da qualsivoglia legge. Ora è certo, che l'uomo nel detto stato, tuttochè non soggiaccia alla legge civile, la quale ivi non ha luogo, pur nondimeno soggiace alla naturale, la quale gli prescrive le azioni, che sono da sè conformi all'or-

dine morale, e gli vieta le contrarie, si rispetto a Dio, si rispetto a lui medesimo, e si ancora rispetto a' suoi simili. Oltre a ciò, nello stato naturale, il detto diritto universale l'uomo non potrebbe averlo altronde, che dalla natura. Ora non è possibile, che la natura diagli un tale diritto. Perocch' esso, per confessione dello stesso Hobbes, è di necessità vuoto d'effetto. — Quanto all'effetto del diritto universale, egli dice, esso è nullo, al tutto come se nullo fosse il diritto stesso. Mercecchè, sebbene allora di qualsivoglia cosa ciascuno potea dire: questa è mia, pur nondimeno non ne potea godere, a cagione del vicino, che con eguale diritto, e forza, mantenea, ch'essa era sua —. Però è manifesto, che il diritto obbesiano su tutto, contro tutti, è immaginario, e chimerico. Aggiungete, chi ha un pieno diritto sopra una cosa, può dall'uso d'essa escludere tutti gli altri, senza far loro ingiuria; d'altra parte chi dall'uso d'una cosa può essere escluso, senza ricevere ingiuria, non ha sovr'essa diritto veruno. Però è manifesto, che due uomini ad un tempo aver non possono un diritto pieno sopra una medesima cosa, e molto meno tutti su tutte.

Quanto all'argomento, con che l'Hobbes si studia di sostenere la sua opinione, esso è tutto fondato nel falso. E al fermo, egli è falso, che l'uomo abbia diritto sopra quanto giudica essergli necessario al conservamento della vita. I nostri giudizî, intorno all'uso delle cose, non possono in conto alcuno darcene il diritto; non quando sono erronei; chè dall'errore non ci viene alcuna moral facoltà; ma nè manco allorchè son veri; perocchè

in tal caso essi ci fanno conoscere ciò, ch'era, non creano ciò, che non era. Falso altresì, che l'uomo, nello stato di natura, giudichi essergli necessarie tutte, quante sono, le cose. Dacchè, nel detto stato, sendo i desiderii umani chiusi in un cerchio assai ristretto, non è possibile, che abbraccino tutto il creato. Come dunque l'argomento dell'Hobbes è tutto fondato nel falso, forza è, che torni vano al suo intendimento. Anche si vuol notare, che dal diritto di conservare la vita, mal si raccoglie, che sia lecito far uso di qualsivoglia mezzo, che sia necessario al detto effetto, potendo avvenire, che un tal mezzo sia in sè disonesto, o eziandio che quel diritto stesso, per alcun grave delitto, venga a mancare.

Nell'amplificare il diritto naturale dell'uomo, lo Spinosa entra innanzi all'Hobbes. Attenendosi egli troppo strettamente al detto degli antichi giureconsulti, essere diritto tutto quello, che ha la natura insegnato ad ogni animale, stimò esserci lecito quanto fosse conforme all'istinto naturale, e immedesimò il diritto con la forza. — Io, dice lo Spinosa nel suo trattato teologico-politico (c. 16.) chiamo diritto, e intendimento di natura certe regole naturali, mercè le quali ciascun essere individuo è naturalmente determinato ad essere, e ad operare, anzi in uno, che in un altro modo. Così a cagion d'esempio i pesci sono dalla natura determinati a nuotare, i maggiori, a mangiarsi i minori. Ondechè i pesci a tutto diritto di natura s'impossessano dell'acqua, e i maggiori si mangiano i minori; essendo certo, che la natura ha da sè

un diritto pienissimo di fare quanto può. Di che si vede, che il diritto di natura tanto si stende, quanto se ne stende il potere. E in ciò noi non veggiamo alcun divario dall'uomo, agli altri esseri individui. Adunque il diritto naturale dell'uomo si vuol misurarlo, non con la sana ragione, ma con la cupidigia, e con la forza. Per tal modo, sotto l'imperio della sola natura ogni uomo può a tutto diritto desiderare, e procacciarsi, or sia con la forza, o con la frode, o con le preghiere, o in qualunque altro modo gli torni più commodo tutto ciò, ch'egli stima potergli esser utile, vuoi per dettame di sana ragione, vuoi per impeto di passione; e per conseguente gli è lecito d'avere per nemico chiunque tenti impedirgli l'adempimento de' suoi desiderii.

Non è uomo di buon senso, che a prima giunta non vegga, come tutta questa dottrina dello Spinosa ribocca d'errori. Nonpertanto stimiamo ben fatto notarne alcuni. E primamente lo Spinosa, siccome fu pur dianzi accennato, troppo grossamente intende la sentenza dei romani giureconsulti, intorno al subbietto del diritto naturale, essendo certo, ch'eglino, generalmente parlando, lo estesero a tutti, quanti sono, gli animali, non rispetto alla legge morale, e alle legittime facoltà, delle quali ben sapeano, che i bruti non sono capevoli, ma sì rispetto a certe azioni esteriori, le quali, quanto alla loro sustanza, sono comuni a tutti gli animali, ragionevoli e irragionevoli; tal è il congiungimento del maschio e della femmina, la generazione, l'allevamento della prole, e alquante altre di simil na-

tura. In secondo luogo il nostro filosofo mal definisce il diritto naturale, confondendolo con certe inclinazioni naturali, per le quali sono gli animali necessitati ad operare in una determinata maniera. Di che raccoglie, che i pesci maggiori hanno diritto di mangiarsi i minori. Per tal modo si potrebbe anco dire, che un sasso cadendo sopra una lamina di vetro ha diritto d'infrangerla. Or come la signoria di diritto presuppone la signoria di fatto, cioè il libero arbitrio, del quale sono privi non pure gli esseri materiali, ma eziandio gli animali bruti, egli è manifesto, che nè quelli, nè questi potranno esser mai capevoli di veri diritti. Appresso, egli attribuisce alla natura un diritto uguale al potere; dove col nome di natura dinota tutto il gran complesso delle cose. Or soli gli esseri intelligenti, e liberi hanno diritti; e sendo essi suggetti a leggi morali di varie specie, il loro potere morale è di necessità troppo più ristretto del potere fisico. Di che si vede, come questo non può essere misura di quello. Anche si vuole avvertire, che lo Spinosa non fa differenza dall'uomo, agli altri esseri individui, a fine d'accrescergli al possibile i diritti. Ma con questo egli, lungi dall'accrescergli i diritti, glieli riduce al niente, anzi gliene toglie eziandio la capacità. Osservate altresì, com'egli conceda all'uomo un pieno diritto su le cose, secondo che questi le stima a sè profittevoli. Il qual errore noi lo abbiamo pur dianzi rifiutato nella dottrina dell'Hobbes, notando che dall'aver noi una tal cosa per utile, o necessaria, non ci può venire alcun diritto sovr'essa. Infine lo Spinosa gitta

tra gli uomini i semi d'una guerra perpetua. Perocch'egli dall'una parte allenta la briglia a tutti gli umani desiderii, dall'altra permette, che ciascuno abbia per nemici tutti coloro, che mettono ostacolo all'eseguimento de' suoi disegni. Ora è chiaro, che questa filosofia, dove fosse recata in atto, ci condurrebbe in breve ad odiarci, gli uni gli altri, e a guerreggiarci a vicenda fino all'ultimo sterminio.

Ora per farci strada a ragionare dei diritti individuali dell'uomo, abbiamo da toccare alcuna cosa della sua personal dignità. L'uomo fino dalla nascita è membro ad un tempo della società domestica, e della civile; nonpertanto egli ha un pregio intrinseco, il qual è al tutto independente da questa qualità; egli è fornito di ragione, e di libero volere; egli è una persona; egli è fatto per esser felice, e però non dee servire di semplice mezzo alla felicità altrui. Tal è la personale dignità dell'uomo, essa gli viene dalla sua stessa natura, e per conseguente gli rimane intera, qualunque sia lo stato, in ch' ei si trova. Ora quest' alta dignità dell'uomo individuo fu troppo mal conosciuta dagli antichi pagani.

L'uomo presso i pagani, non era stimato, se non in quanto era membro d'alcuna civil comunanza. Questa nobile qualità dall'una parte lo innalzava sopra tutti coloro, che n'erano privi, ma dall'altra lo assoggettava interamente al corpo morale, al quale apparteneva. Però dovea con tutto sè servire al pubblico vantaggio, a costo eziandio della propria vita. Da questo concetto tanto im-

perfetto dell' uomo individuo ebbero origine certe costumanze al tutto ingiuste, ed inumane. Tal era quella di lasciare in abbandono, o gittare nel fiume i bambini notevolmente difettosi, o fiacchi di corpo; e quella delle donne, di sconciarsi a bello studio, acciocchè il numero de' figliuoli non crescesse di soverchio. Le quali costumanze alcuni filosofi di gran nome non dubitarono d' approvarle, e promoverle con le loro dottrine. Quanto a quelli, che non erano posti nel novero dei cittadini, essi erano comunemente tenuti in conto di cose, non di persone, maltrattati, calpestati, cruciati, uccisi a diletto. Di che si vede, come a quel tempo l' uomo individuo, rispetto alla comunità, era nullo; per contrario la comunità, rispetto all' uomo individuo, era tutto. Cotesto annientamento dell' uomo individuo procedea principalmente dall' essere allora ignorata la sua personal dignità. La quale ignoranza fu tolta per gl' insegnamenti della chiesa cristiana. Perocch' essa fe' noto, come tutti gli uomini vengono da Dio, tutti sono per natura uguali, tutti destinati ad essere felici in una vita avvenire, sì veramente che vivano al presente, conforme ai dettami della retta ragione. Per le quali verità si conobbe, che l' uomo debbe essere tenuto in gran pregio, pure per questo, perch' egli è uomo, tuttochè non sia membro di alcuna civile comunità. D' altra parte la chiesa cristiana insegnò non essere da osservare le leggi ingiuste; doversi obbedire, anzi a Dio, che agli uomini, l' utilità comune non essere sempre norma sicura dell' onestà; la perdita dell' eterna beatitu-

dine non potersi ristorare, per lo guadagno eziandio di tutto il mondo, e parecchi altri veri pratici di non minore momento. Mercè i quali ciascuno apprese a governare sè stesso, e non ebbe mestieri di darsi, in qualsissia negozio, a reggere al senno dei pubblici governanti, come far solea per l' addietro.

La dignità personale dell' uomo individuo domanda rispetto. A ben comprendere la natura, e l' ampiezza di questo diritto, bisogna por mente al principio, onde la detta dignità deriva. Ella deriva dall' essere l' uomo capevole senza fine di verità, di virtù, di beatitudine. Egli è capevole di verità, mercè l' intelletto; di virtù, mercè il libero volere; di beatitudine, mercè la forza di sentire, la quale appartiene ad un tempo alla parte inferiore dell' animo, e alla superiore. Sopra che si vuole avvertire, che il solo potere aderire, senza limite, ai tre nominati obbietti, già solleva l' uomo immensamente sopra tutti gli altri esseri finiti da lui diversi. Nonpertanto la dignità personale in lui cresce, e si fa piena, secondo che il detto potere viene ad essere recato in atto. Adunque il rispetto debito all' altrui dignità personale ci vieta, sì di togliere alla persona, o di scemarle comechessia quella parte di verità, di virtù, di beatitudine, ch' ella ha già conseguita, sì d' impedirle, o contrastarle l' acquisto dell' altra parte, che non ha per anco acquistata, e similmente ci vieta di far cosa, che da sè tenda a partorire questo, o quell' effetto; pognamo, che non lo partorisca. Per tal modo manca al dovere di rispettare l' al-

trui persona chiunque, or sia direttamente, o indirettamente, le debiliti l'intendimento, o le restringa l'uso ragionevole della detta facoltà, o si studi di trarla in errore. Dacchè per queste azioni egli le toglie, o le ritarda l'acquisto della verità, al quale ella naturalmente aspira. Similmente manca al dovere di rispettare l'altrui persona chiunque cerca d'affezionarla al vizio, o senza giusta cagione le limita l'esercizio degli atti buoni, o vuole indurla a commettere alcun delitto. Dacchè per queste azioni, egli dal canto suo le impedisce il conseguimento della virtù, rispetto al quale, ella ha tutto insieme un dovere, e un diritto naturale. Finalmente manca al rispetto dovuto all'altrui persona chiunque tenti di turbarle la tranquillità dell'animo, o rimoverla dallo stato d'appagamento, o farle perdere la felicità, vuoi della vita presente, vuoi della futura, la quale ella senza fallo conseguirà, dove non se ne renda immeritevole.

Oltre i diritti innati, che riguardano la persona havvene altri parimenti innati, che riguardano le proprietà naturali appartenenti alla persona. Tali sono, a cagion d'esempio, la vita, la libertà esteriore, le azioni esteriori. A vedere, come la vita sia un diritto, basta por mente ai due costitutivi precipui del diritto, i quali in essa manifestamente hanno luogo, dico l'onestà, e l'inviolabilità. Per fermo è cosa onesta vivere, finchè Dio me lo concede, e a nessuno assolutamente parlando, è lecito uccidermi. Il medesimo dicasi della libertà esteriore. È cosa onesta esser libero, e a nessuno è lecito incatenarmi, e chiudermi in

un carcere. Che poi questi due diritti siano innati, ciò mi si fa manifesto dal vedere, ch'essi mi vengono immediatamente dalla natura. Vero è, che, per aver io diritto di vivere, e d'esser libero, non m'è però lecito, a fine di mantenere la vita, e la libertà, servirmi di tutti i mezzi, ch'io stimi utili, o necessari a questo effetto; potendo avvenire, che tra essi abbiavene alcuno, che sia da se disonesto. Anche si vuole avvertire, che questi diritti tuttochè innati, possono talora venir meno, per volontà giustissima del supremo legislatore. Il che si raccoglie dal concetto stesso del diritto. E di vero il diritto è una facoltà morale, la quale mira al conseguimento, o godimento d'alcun bene. Ondechè la sottrazione d'un diritto è un male, che può essere pena proporzionata d'alcuna colpa. Però il supremo legislatore talora punisce l'uomo colpevole, spogliandolo d'alcun suo diritto, comechè innato. Di qui è che un traditore della patria è messo giustamente a morte, un perturbatore della pubblica quiete chiuso giustamente in prigione. Il che non sarebbe vero, se tuttavia ritenessero, quegli il diritto di vivere, questi il diritto d'esser libero. Quanto alle azioni esteriori, possibili a fare, esse non si possono avere per altrettanti diritti innati, comechè siano in sè lecite. Dacchè più si richiede a quello, che a questo. Acciocchè un'azione sia lecita, basta, ch'essa non sia vietata da veruna legge; acciocchè possa essere contata fra i diritti, si richiede, oltre a ciò, ch'essa non possa essere lecitamente impedita da verun uomo. Or havvi di molte azioni esteriori, le quali non ci sono vietate,

e nonpertanto ci potrebbono essere da taluno lecitamente impedite. Un padrone, a cagion d'esempio, concede ad un suo servo di pigliarsi un'onesta ricreazione dispensandolo per alcun tempo dal debito servigio. In tal caso la detta ricreazione è senza dubbio lecita al servo, ma non può essere contata tra i suoi diritti. Perocch'essa poteva essergli dal padrone impedita senza ingiustizia. Oltre a ciò si dee notare, che chiunque opera esteriormente, mentre opera, mette un limite all'operare degli altri, restringendo, per così dire, la sfera della loro operosità. Un uomo, a cagion d'esempio, si pone in un tal luogo non occupato da veruno, a fine di poter contemplare a suo bell'agio alcun vago spettacolo di natura, o d'arte. Egli è certo, ch'io non posso di colà cacciarlo, senza fargli ingiuria; e nonpertanto io potea lecitamente occupare il detto luogo prima di lui. Adunque egli operando pose un limite all'operar mio. D'altra parte egli colà ponendosi non mi fece veruna ingiuria. Adunque l'occupazione di quel luogo, rispetto a me era lecita, ma non potea essere numerata tra i miei diritti. Di che si vede, come non tutte le azioni, che noi potremmo lecitamente fare, si vogliono avere per altrettanti diritti innati. Perocchè molte d'esse ci possono lecitamente esser tolte, sì direttamente, e sì ancora indirettamente.

Ogni uomo ha un diritto innato di fare tutte quelle azioni, le quali dall'una parte gli sono lecite, dall'altra non gli possono essere da veruno ragionevolmente impedite. Per tal modo egli viene facendo acquisto di nuovi diritti, i quali però

s'appellano acquistati. Or dei diritti acquistati il più notevole è la proprietà delle cose esteriori, della quale noi qui togliamo a spiegare la natura, e il modo, onde s'acquista. Innanzi tratto è da por mente al concetto generico di proprietà, e vedere, che cosa esso ci rappresenti. Il detto concetto ci rappresenta un congiungimento durevole, ed intero d'una cosa, con una persona; dico durevole, perocchè un congiungimento passeggero d'una cosa, con una persona non fa, che quella divenga propria di questa; dico intero; perocchè una cosa, della quale siano ad un tempo partecipi più persone, è comune ad esse tutte, propria di nessuna. Così l'aria, che respiriamo, è comune a noi tutti, propria di nessuno. Il medesimo dicasi della luce diurna, per la quale veggiamo i corpi, che ci stanno intorno. Quindi procede che chi ha proprietà d'alcuna cosa è maisempre uno, e individuo, or sia fisicamente, com'è ciascun uomo, o moralmente, com'è ciascuna comunità d'uomini. Oltre a ciò il concetto di proprietà ci dimostra essere, tra la persona proprietaria, e la cosa propria, quella relazione, che è tra il padrone, e il servo, e vicendevolmente essere, tra la cosa propria, e la persona proprietaria, quella relazione, che è tra il servo, e il padrone. Perocchè la persona proprietaria può della cosa propria fare quell'uso, che le aggrada, sì veramente, ch'esso non sia contrario ai dettami della ragione, e la cosa propria è tutta, per così dire, consacrata al servigio della persona, alla quale è congiunta. E come la condizione del servo è da sè inferiore alla condizione del padrone, forza è,

che il proprio sia men nobile, e meno pregevole del proprietario, da cui dipende. Quindi si raccoglie, che il proprietario è sempre una persona. Il che si conferma per la comune maniera di parlare. Dacchè quello, che è proprio si dice esser suo, ovvero tuo, ovvero mio, cioè di sè, di te, di me. I quai tre ultimi pronomi sono veracemente personali. Perocchè ciascuno d'essi dinota un essere sussistente, semplice atto a rivolgersi sopra sè medesimo, a divenir consapevole degli atti suoi. Or questi appunto sono i distintivi della persona.

Se la proprietà è congiungimento d'una cosa con una persona, forza è, che il dominio, che ha l'uomo sopra le cose esteriori, dimori altresì nell'essere esse congiunte con lui, quanto il comporta la natura di quelle, e di questo. Or come avviene, che l'uomo a sè leghi le cose esteriori? e quali sono i vincoli di questo legamento? A voler intendere, come si debba satisfare a così fatte domande, egli è mestieri innanzi tratto, che ci portiamo col pensiero a quel primo tempo, quando le cose erano poste in mezzo, a comun servigio; e nessuno avea per anco appropriata a sè solo una porzione d'esse. Appresso dobbiamo distinguere due maniere d'azioni, l'una di quelle, che passano, senza lasciare alcun vestigio, l'altra di quelle, che durano, e per così dire, si prolungano in certi loro effetti permanenti. Chi si ponga a dormire sotto un grand'albero, e satisfatto il bisogno del sonno, via se ne vada, fa un'azione passeggera, che non produce verun effetto durevole. Per contrario, chi sceltosi un luogo acconcio, innalza ivi una capanna, con

intendimento d'abitarla, fa un'azione, la quale rimane, sì nel proposito abituale di prendere ivi stanza ferma, sì nell'effetto durevole, che da essa procedette. Or tali appunto sono le azioni, che legano alla persona le cose esteriori, e gliene procacciano il dominio. Però colui, che in parte, non prima occupata da verun altro, innalzò la capanna con intendimento d'abitarla, per così fatta azione congiunse a sè l'una cosa, e l'altra, cioè il luogo, e la capanna, e le fece entrambe sue, cioè quasi come parti di sè medesimo. E nel vero fingiamo, che dopo ciò sopravvenga un più forte, e di colà cacci il primo occupante, questi, senza fallo, n'avrà un gran dispiacere, per poco uguale a quello, che proverebbe, se gli fosse reciso dalla mano un dito. Però è manifesto, che le dette cose esteriori, per quell'azione, erano rimaste a lui congiunte, e divenute sue. D'altra parte ciascuno, per legge di natura, dee guardarsi dal recare altrui dolore, senza giusta cagione. Adunque nel caso nostro abbiamo anche il dovere di rispettare l'altrui proprietà, indizio certissimo del diritto corrispondente con essa congiunto.

Per le cose dette, intorno all'acquisto del dominio, chiaro apparisce, che quattro sono i gradi, pei quali noi vi perveniamo. Il primo è il diritto innato di fare tutte quelle azioni, che dall'una parte sono lecite, dall'altra non ci possono essere da veruno ragionevolmente impedite. Il secondo è l'azione stessa, la quale, mentre la stiamo facendo, a noi s'attiene, e da noi dipende. Il terzo è il diritto parimente innato d'unire a noi queste cose

esteriori, il quale diritto ci viene immediatamente da Dio, che con mano liberalissima ci pose innanzi tutte le dette cose, acciocchè ci servissero a sustentare la vita, e farla lieta, con la debita moderazione, e non si vuol confonderlo col dominio, tuttochè a questo di necessità vada innanzi. L'ultimo dei detti gradi dimora nel congiungimento stesso delle cose con esso noi. Mercè il quale, la nostra operosità viene ad essere amplificata, potendo noi delle cose con noi congiunte usare, secondo che ci piace, sì veramente, che non trapassiamo i limiti dell'onesto.

Quanto ai vincoli, onde le cose esteriori, nell'acquisto del dominio, all'uomo si legano, essi sono due, l'uno morale, l'altro fisico. Quello procede da certi atti dell'animo, questo da certi atti del corpo. Ad avere il vincolo morale, è necessario in primo luogo, che l'intelletto conosca, che la cosa può tornare utile, e può essere occupata, senza offesa di chicchessia; è necessario in secondo luogo, che la volontà stabilisca di farla sua, riserbandone l'uso a sè sola. Il quale atto, tra quelli, che concorrono all'acquisto del dominio, è principalissimo, e però dev'esser fatto palese per alcun segno sensibile, acciocchè possa essere rispettato. Ad avere il vincolo fisico, è necessario, che la persona corporalmente afferri, e ritenga presso di sè la cosa, che vuole a sè congiungere, quanto è possibile. Il quale atto, dove fosse scompagnato dall'atto della volontà, non sarebbe valevole a generare il dominio. Perocch'esso è materiale, e non lega la cosa alla per-

sona tanto strettamente, che quella divenga propria di questa.

Per le cose da noi discorse, si rende aperto, che il dominio delle cose esteriori ci viene originalmente dall'averle occupate. Nonpertanto parecchi filosofi di gran nome vogliono, ch'esso ci venga dall'averle lavorate; e però subordinano l'occupazione al lavoro, studiandosi di ridurre quella a questo. L'autore della natura, essi dicono, sottopose l'uomo al lavoro, il quale, dove non fosse fruttuoso, non avrebbe uno scopo ragionevole. Or a chi appartiene il frutto del lavoro? Certo non ad altri, fuorchè al lavoratore. Adunque prima fonte del dominio è il lavoro. Quanto all'occupazione, aggiungono, essa presuppone il lavoro. Dacchè, a prender possesso d'alcuna cosa, è mestieri farvi intorno alcun lavoro. Però l'acquisto del dominio si vuole ascriverlo a questo, non a quella. E di vero, a divenire padrone d'alcuna porzione di terreno disoccupato, non basta, che un uomo vi si rechi in persona, e la percorra in tutti i versi dicendo: questa porzione di terreno è mia; bisogna soprattutto, ch'egli la riduca in miglior essere arandola, seminandola, e cingendola di siepe, e di fossa, a fine di poter guardare per sè solo i frutti, che sono per uscirne.

Per queste ragioni non si prova in conto alcuno, che il lavoro sia fonte prima del dominio. Ad accertarci di ciò, basta che osserviamo in primo luogo, che l'occupazione fa propria dell'occupante la cosa occupata independentemente dal lavoro. E di vero la proprietà dimora nel con-

giungimento della cosa con la persona. Or l'occupazione, anteriormente al lavoro, lega la cosa occupata alla persona occupante con doppio vincolo, morale e fisico. D' altra parte chiunque tentasse di staccare dalla persona la cosa con lei congiunta, le recherebbe dolore. Il che è vietato dalla legge naturale. Adunque la proprietà nata da sola l' occupazione è un vero diritto, al quale risponde il dovere di rispettarlo. Nè già si dica, che l' occupazione, come quella, che non si può effettuare senza qualche azione laboriosa, di necessità presuppone il lavoro, e che però l'acquisto del dominio si dee ascriverlo, anzi a questo, che a quella. Perocchè ciò è manifestamente falso, sì perchè l' occupazione di certe cose non è gran fatto faticosa, e sì perchè la fatica, che noi duriamo, in occuparne certe altre non mira a lavorarle, e trasformarle, ma solo a congiungerle conesso noi, quanto il comporta la loro natura. In secondo luogo abbiamo da considerare, che il lavoro, acciocchè sia lecito, dee presupporre il dominio acquistato, mercè l' occupazione. E nel vero chi mette mano a lavorare una cosa, ne dispone a suo senno, e talora eziandio con pericolo di guastarla..Or a nessuno è lecito disporre a suo senno di quello, che non è suo. Vero è, che una cosa, mercè il lavoro, che vi si fa intorno, cresce di prezzo. Ondechè la parte di dominio, che riguarda il detto incremento di prezzo, procede dal lavoro, ma l' altra parte, che riguarda il prezzo intrinseco della cosa, non procede altronde, che dall' occupazione. Un selvaggio, a cagion d'esempio,

errando per un campo, che non appartiene a veruno, s'abbatte ad un albero divelto, e atterrato dal turbine, e veggendo, che ne può trarre alcun costrutto, se ne impossessa, e appresso incavandolo, ne forma un rozzo schifo da navigare. Quell'albero avea già un prezzo intrinseco, eziandio prima d'essere incavato. Del qual prezzo il selvaggio era divenuto padrone, mercè l'occupazione; appresso, essendo stato incavato, acquistò un nuovo prezzo, del qual nuovo prezzo il detto selvaggio fu fatto padrone, mercè il lavoro. Adunque anco il lavoro è fonte di dominio, ma non prima. Perocch'esso ne presuppone un'altra, cioè l'occupazione.

Ma dirà forse taluno: all'acquisto del dominio è talora richiesto il lavoro. Ondechè un uomo non diviene padrone d'un terreno libero, col solo recarvisi in persona, e dire, che è suo, se altresì non lo lavora, e non lo munisce d'alcun riparo. Rispondiamo, che ciò talora interviene, perchè il lavoro può servire a rendere viemeglio aperta, e indubitata la ferma volontà, per la quale l'occupante riserba a sè solo l'uso della cosa occupata. Nel qual caso il lavoro concorre all'acquisto del dominio, non qual cagione, ma qual mero segno d'esso. Anche si dee avvertire, che materia dei nostri diritti non può essere se non ciò, che può comechessia tornarci utile; e come certe cose non ci tornano utili, se non mercè il lavoro, a volerle far nostre, è necessario, che abbiamo la volontà di lavorarle a tempo opportuno. Nel qual caso il lavoro, o piuttosto il proposito del lavoro, non è

richiesto, se non in quanto rende la cosa atta ad essere giuridicamente occupata. Quanto al munire il terreno occupato d'alcun riparo, ciò si richiede a difendere il diritto acquistato, non ad acquistarlo. Perocch'esso non dipende dalla difesa e rimane intero anche allora, che questa vien meno.

Certi filosofi di buon grado concedono, che il dominio delle cose esteriori procede anzi dall'occupazione, che dal lavoro. Nonpertanto alla generazione del dominio, oltre l'occupazione, richieggono il consenso degli uomini. Contro i quali filosofi noi manteniamo, che l'occupazione delle cose esteriori, non per anco occupate, a partorirne il dominio, non ha verun bisogno del detto consenso. E di vero dall'una parte a ciascuno per legge di natura è vietato dare di piglio nell'avere altrui. Il qual divieto è fondato nel divieto di far mesta una persona, senza giusta cagione, dall'altra parte l'occupazione delle cose libere le fa veramente nostre, congiungendole con noi, mercè il doppio vincolo poco avanti descritto. Adunque, a procacciarci il diritto di dominio essa non ha verun bisogno del consenso degli uomini.

Ma qui potrebbe alcuno obbiettando dire, che chi per sè occupa una cosa, che non appartiene in particolare a veruno, fa danno agli altri, in quanto toglie loro il poterne usare per l'avvenire, e oltre a ciò, dove il faccia senza il loro consenso, fa loro ingiuria, in quanto vuole far proprio di sè solo, quello, che è comune di tutti.

Alla quale obbiezione noi rispondiamo, che chi prende per sè una cosa, che non ha padrone,

non toglie agli altri quello, che hanno, ma solo fa, che non possano avere quello, che prima aver poteano, e però non li danneggia, se non indirettamente. Il qual danno indiretto ha luogo eziandio nel semplice uso delle cose; chè chi fa uso d'alcuna cosa, toglie agli altri il poterne usare al tempo medesimo; ondechè non possiamo interdire a veruno il detto danno indiretto, se già non vogliamo interdire a tutti, quanti sono, gli uomini l'uso delle cose necessarie. Con che li ridurremmo alla necessità di perire. Quanto all'ingiuria, cioè alla lesione del diritto altrui, essa, nella occupazione delle cose libere, non ha luogo. Mercecchè, nello stato di natura, le cose libere non sono comuni di tutti, se non negativamente, cioè solo in quanto esse non sono proprie di veruno; non positivamente, come s'esse appartenessero alla comunità umana. Perocchè gli uomini, nel detto stato, non sono stretti in società, e per conseguente non possono avere in comune il dominio delle cose. Vero è, che ciascuno aveva allora il diritto d'appropriarsi, secondo l'intendimento del Creatore, una porzione di quelle, che non erano per anco occupate. Ma questo diritto altro non è, che una condizione richiesta all'acquisto del dominio, e però non si vuol confonderlo col dominio stesso. D'altra parte, per l'occupazione esso non era leso in conto alcuno.

Se l'occupazione delle cose esteriori, che non hanno padrone, tuttochè scompagnata dal consenso degli uomini, ne partorisce il dominio, egli è chiaro, che questo diritto può aver luogo ezian-

dio nello stato di natura, potendo senza alcun dubbio avvenire, che un padre di famiglia, nel detto stato, ponga le mani sopra certe cose a nessuno appartenenti, or sia mobili, o stabili, con ferma volontà di riserbarne l'uso a sè, e a'suoi figliuoli, e nepoti in perpetuo. Nonpertanto havvi dei filosofi, i quali s'avvisano, che il detto diritto non possa sussistere, se non nelle civili comunanze, e però ne ascrivono l'origine ai primi fondatori delle medesime. Un diritto, essi dicono, non può sussistere senza una sufficiente guarentigia. Or nello stato di natura, la proprietà delle cose esteriori non è sufficientemente guarentita. D'altra parte, essi aggiungono, il diritto dell'uno nasce dal dovere, onde gli altri sono tenuti di rispettarlo. Or fuori della civil comunanza, nessuno è obbligato di rispettare l'altrui proprietà. Mercecchè un uomo non è obbligato di rispettare la proprietà d'un altro, se non in quanto questi nel fatto rispetta la proprietà di quello. Or prima della civil società, nessun rispetto scambievole della proprietà, nessun dovere di rispettarla, e per conseguente essa non poteva allora essere contata fra i diritti. Di che conchiudono, che l'origine del dominio privato si vuole ascriverla ai primi fondatori delle civili comunanze, i quali con gran sapienza spartirono i terreni comuni, tra le famiglie a loro suggette, provvedendo in tal modo, non pure al coltivamento dei medesimi, ma eziandio al mantenimento dell'ordine, e della pace universale.

Intorno alla quale opinione, innanzi tratto è da

notare, che altro è regolare il dominio delle cose esteriori, altro è crearlo. Or noi concediamo di buon grado, che i primi fondatori delle civili comunanze regolassero assai volte il detto dominio, con certe leggi, che dir si possono agrarie, ma neghiamo al tutto, che lo creassero. Perocch' esso già era sorto in molte parti, prima che vi sorgessero le nominate comunanze. Oltre a ciò, se lo stabilimento del dominio non procedette allo stabilimento delle civili società, i primi fondatori d'esse non aveano cosa alcuna, che loro di ragione appartenesse. Or con qual diritto adunque ripartirono essi tra gli altri quello, che a loro non apparteneva? Quanto alla guarentigia, o difesa del diritto, egli è falso, che questo non possa sussistere, senza quella. Il diritto è cosa diversa dalla forza, e nell'esser suo non dipende da essa, e però si rimane intero, anche allora, che la forza gli viene meno. Ma poi vuolsi egli concedere, che nello stato di natura la proprietà non sia mai bastevolmente guarentita? No per certo, perocch' essa ha non di rado una guarentigia bastevole nelle forze, delle quali si trova essere fornita la famiglia proprietaria. Oltre a ciò, non è uomo, che non ami il proprio interesse, e non comprenda appieno, che dov' egli ponga le mani su la proprietà degli altri, e questi senza fallo porranno le mani su la proprietà di lui. Per la quale considerazione fia ciascuno non di rado condotto ad astenersi dal furto, e dalla rapina. Ondechè nello stato di natura la proprietà trova eziandio una cotal guarentigia in quell'amore, onde ciascuno è mosso a cercare il proprio

vantaggio. Anche si vuole avvertire, che la natura inserì altamente nei nostri petti un grande amore della giustizia. Il quale amore, dove non sia sopraffatto dalla cupidigia, molto vale a ritrarci dalle azioni ingiuste. E come ogni uomo, per quantunque incolto, di leggieri s'avvede, essere cosa ingiusta voler divellere dalla persona umana, contro sua volontà, quello, che a lei strettamente s'attiene, e fa parte di lei, la proprietà delle cose esteriori, nello stato di natura, trova un'altra guarentigia non piccola nel detto sentimento naturale di giustizia. Di che si vede esser falso, ch'essa, fuori della civil comunanza, sia al tutto priva di difesa. Per ciò, che riguarda il dovere di rispettare l'altrui proprietà, esso per fermo ha luogo, eziandio nello stato di natura. Mercecchè, qualunque sia lo stato, in che si trovano gli uomini, l'ingiustizia degli uni, non può sciogliere gli altri dai loro doveri. Nello stato di natura, chi è offeso, o comunque danneggiato da un altro, può senza dubbio lecitamente esigere da lui, eziandio con la forza, un pieno risarcimento dei torti, e danni ricevuti. Ma dappoi che l' ha ottenuto, dee guardarsi dal recargli nocumento, anzi ancor dal portargli odio. Chi è insidiato nella vita da un altro, può senza dubbio lecitamente diffidare di lui, premunirsi, assicurarsi. Ma dappoi che s'è messo in su le difese, dee guardarsi dal trascorrere alle offese. Adunque è falso, che nello stato di natura il predetto dovere di rispettare l'altrui proprietà venga meno. Egli è falso altresì, generalmente parlando, che in quella condizione di

cose, gli uomini non rispettino nel fatto l' altrui proprietà. Eglino, come abbiamo veduto, la rispettano, ora per lo timore della forza, ond' essa è difesa, ora per l' amore del proprio vantaggio, e talora eziandio per lo natural sentimento di giustizia. Però è da conchiudere, che i primi fondatori delle civili comunità non introdussero primamente la proprietà, ma solo la regolarono. Il che era necessario. Perocchè, quantunque i diritti anteriori, tuttavia durino nello stato novello, nondimeno a cagione delle nuove relazioni, che in esso nascono tra gli uomini, essi vengono ad essere variamente modificati, e però hanno bisogno d' essere con savie leggi regolati.

Per quello, che abbiamo ragionato, intorno alla proprietà delle cose esteriori, chiaro apparisce, ch' essa è un vero diritto, il quale s' acquista nello stato di natura, mercè l' occupazione, e non vien meno nella civil comunanza, tuttochè pigli un modo nuovo d' essere. Nonpertanto i comunisti, presupponendo, che le cose di necessità appartengono al comun degli uomini, osano insegnare, che la proprietà privata delle medesime è un furto, e che però dee abolirsi, lasciando a ciascuno l' uso di quelle, che gli saranno assegnate dai rappresentanti del popolo. Vero è ch'eglino non consentono, rispetto alla via da tenersi, per venire a capo di questo loro stolto disegno. Perocch' altri affermano, le cose doversi ripartire per testa, dandone a ciascuno una porzione perfettamente uguale; altri vogliono, ch' esse siano ripartite, secondo il merito, fondato nelle fatiche sostenute per lo

comun bene; altri finalmente stimano, che il detto ripartimento debba rispondere al bisogno. La quale opinione, comunque la s'intenda, è falsa, impossibile ad effettuare, e tale, che dove si potesse effettuarla, tornerebbe, senza fallo, in ruina dell'umana famiglia. E di vero, quanto alla falsità, la detta opinione è fondata in questo principio, che il dominio delle cose esteriori di necessità appartiene al comun degli uomini. Or questo principio è falso. In fatti, o noi parliamo del comune di tutti, quanti sono, gli uomini, o di ciascuna civil comunanza in particolare. Nel primo caso essendo falso, che tutti, quanti sono, gli uomini concorrano, o mai concorressero a formare una sola comunità, è altresì falso il dire, che il dominio delle cose esteriori appartenga alla comunità di tutti gli uomini. Questi, nello stato di natura erano distribuiti in famiglie, ciascuna delle quali facea da sè, e però tutte insieme non faceano un sol corpo. Al presente gli uomini sono distribuiti in comunità civili, le quali a dir vero sono, la più parte, legate, le une alle altre, con certi patti, ma questo legame non è sì stretto, nè sì esteso, che le abbracci, e le stringa tutte, in una sola confederazione, e quasi come in una gran repubblica. Nell'altro caso, cioè se noi parliamo di ciascuna civil comunanza in particolare, il dominio delle cose esteriori, che se le attribuisce, non può esser fondato, se non nello aver Dio concesso agli uomini la facoltà di potersi liberamente servire delle medesime, a loro sustentamento, e conforto. Ma questa facoltà Iddio l'ha fatta, non pure alle

comunità civili, ma ancora alle singole famiglie, ancora ai singoli uomini, e prima a questi, che a quelle. Che se, a fine di giustificare il dominio attribuito alle civili comunità, alla detta facoltà s' aggiunga l' appropriazione, rispondiamo, che prima che quelle fossero stabilite, anco le famiglie, e gl' individui aveansi appropriate assai cose. Ai quali diritti, entrando nello stato civile, eglino non rinunziarono, ma solo consentirono, senza danno, anzi con grande vantaggio che prendessero una forma d' essere nuova, e richiesta dalle circostanze. Adunque il principio, che serve di fondamento all' opinione dei comunisti, intorno alla natura della proprietà privata, è al tutto falso, e per conseguente essa non può esser vera.

Oltre a ciò, l' opinione dei comunisti, intorno all' abolimento della proprietà privata è impossibile ad effettuare. E di vero, ad effettuare la detta opinione, bisogna in primo luogo, che tutti, quanti sono, gli uomini si spoglino di quanto posseggono e lo rechino in mezzo; bisogna in secondo luogo, che le cose recate in mezzo siano ripartite tra tutti essi, or sia per testa, o secondo il merito, o secondo il bisogno, che sono le tre vie indicate dai comunisti stessi, a fine di poter venire a capo del loro disegno. Or l' uno, e l' altro, dico lo spogliamento, e il ripartimento, sono ad un modo impossibili. Quanto al primo, gli uomini non si possono spogliare dei loro beni esteriori, se non spontaneamente, o per forza. Ora non è possibile, generalmente parlando, che se ne spoglino spontaneamente. Dacchè li sogliono amare, quasi come

altrettante parti di sè stessi. Egli è altresì impossibile, ch' eglino siano condotti a farlo, mercè la forza. Dacchè non si tratta qui di costringere alcun uomo in particolare, alcuna famiglia, ma intere città, e provincie, interi regni, i quali senza fallo ricuserebbero di fare il detto spogliamento. Or dove sarebbe ella una forza sì grande, che potesse bastare a tanto? Quanto al ripartimento, esso non è meno difficoltoso dello spogliamento. Mercecchè, ad effettuarlo, è mestieri innanzi tratto fare il catasto di quanti sono quaggiù beni mobili, e stabili. Ora ognun sa,

> Che non è impresa da pigliare a gabbo
> Descriver fondo a tutto l' universo.

La qual difficoltà troppo maggiore apparisce, allorchè si considera, che la quantità dei detti beni è suggetta ad aumento, e a decremento. I beni mobili, a cagion d' esempio, crescono per lo multiplicamento delle manifatture, decrescono per gl'incendii; gli stabili crescono per lo prosciugamento delle paludi, e dei laghi, decrescono per lo traboccamento dei fiumi. Appresso convien numerare quanti ci sono uomini al mondo vivi, non eccettuati i bambini pur mo nati, e non mica per approssimamento, ma secondo verità. Il che torna sommamente difficile, massimamente che, anche qui, la moltitudine delle cose, cioè delle persone da numerare, non è sempre una medesima, ma cresce, o cala, secondo che il numero di quelli, che nascono, è maggiore, o minore, rispetto al numero di quelli, che muoiono. Un' altra difficoltà, non fa-

cilmente superabile, procede da coloro, che debbono stabilire il detto ripartimento, e mandarlo ad effetto. Egli è chiaro, che tutti gli uomini, ch' hanno l' uso della ragione alquanto spedito, hanno altresì diritto d' intervenire in questo negozio. Ma come non possono intervenirvi tutti in persona, v' intervengano per mezzo dei loro rappresentanti. Adunque i rappresentanti di tutti i popoli inciviliti, anzi di tutte eziandio le barbare tribù s' adunino in un luogo stesso, affine di potere trattare di conserva un affare di tanta importanza, e condurlo felicemente a buon termine. Ognun vede, quanto grande sia la difficoltà di questo adunamento. Ma poniamo, ch' abbiano potuto adunarsi. Crederemo noi, che possano di leggieri accordarsi in un medesimo sentimento, intorno alla cosa, di che si tratta? Ma poniamo di nuovo, che i più siano già convenuti in uno stesso avviso. Tutto l' operato fin qui tornerà inutile, se la risoluzione da loro presa non sia quanto prima recata in atto. Or questo è impossibile. Mercecchè troppi saranno i popoli, ai quali essa non andrà punto a sangue, e però non potranno esser condotti ad accettarla, se non con la forza. Ora quale sarà la forza, che ve li possa condurre loro malgrado? Tutte queste difficoltà hanno luogo nella presupposizione, che il ripartimento dei beni esteriori s' abbia da fare, non più d' una volta. Or che sarà, se sia mestieri rinnovarlo più; e più volte senza fine? Questa necessità appunto s' avvera del ripartimento per testa in parti uguali, che è il più semplice. Perocch' esso mira a stabi-

lire tra gli uomini l' uguaglianza degli averi, tolta la quale, convien ripartirli da capo. Or questa uguaglianza, quando pure la si potesse tra gli uomini una volta stabilire, non potrebbe a lungo durare. Dacchè molti avendo dei beni ricevuti la debita cura, li accrescerebbono, e si farebbono ricchi; altri per contrario, or sia per imperizia, o per negligenza, lasciandoli andare in dileguo, cadrebbono in povertà. Per tal modo rinascerebbe l' ineguaglianza, e la necessità di rifare il ripartimento. Alla quale fatica, per le medesime ragioni sarebbe bisogno tornare innumerevoli volte, senza frutto.

Quanto al ripartimento da farsi, secondo il merito, in esso occorrono tutte le difficoltà, che occorrono nel ripartimento per testa, con la giunta di quelle, ond' è circondato il giusto apprezzamento del merito stesso, che dee servirgli di norma. E nel vero, anche il ripartimento rispondente al merito richiede innanzi tratto, che gli uomini si spoglino di tutto quello, che ora posseggono. Al quale spogliamento, come pur dianzi abbiamo veduto, nessuna forza umana, per quantunque grande, li potrebbe mai condurre; anch' esso richiede, che si faccia il catasto di quanti sono al mondo beni, mobili e stabili, il novero di quanti sono al mondo uomini, adulti, e bambini. La qual doppia impresa, noi vedemmo essere sommamente difficoltosa. Oltre tutto questo, il ripartimento proporzionato al merito richiede, che se ne faccia una giusta stima. Il che ha dell' impossibile. Infatti essendo il merito, del quale parliamo, fondato nelle fatiche imprese per lo ben comune, a giustamente stimarlo,

è mestieri giustamente stimare le fatiche stesse, che gli servono di fondamento. Or ciò non è punto agevole, attesa la loro grande varietà, e il vario influsso, ch' hanno nel ben comune. Perocch' altre d' esse sono materiali, e lo promuovono, quanto alla sua parte materiale, che è la men nobile; altre sono spirituali, e lo promuovono, quanto alla parte spirituale, che è la più pregevole. Or chi è, che possa appieno conoscere il pregio delle une, e delle altre, rispetto al detto fine, e pesarlo con giusta lance? Aggiungete, che tra gli uomini, molti non possono faticare, i quali però non potrebbono a ragione essere privati d' alcuna parte delle cose loro necessarie; molti non vogliono, i quali dovrebbono però esser puniti con la privazione di tutto; con che sarebbono costretti a morirsi di fame. Infine è da notare, che la difficoltà dello stanziare la legge del ripartimento, e del mandarla ad effetto, dov' esso debba rispondere al merito, si rimane intera, anzi s' accresce, attesa la stima soverchia, che ciascuno suol fare di sè, e delle sue fatiche. Però è manifesto, che ricorrendo al merito, l' impresa del ripartire i beni esteriori, tra gli uomini, si fa più dura, e più malagevole a fornire.

Or vediamo, se la terza maniera di ripartire i beni comuni, la quale toglie la norma dal bisogno, sia meno incommoda delle due precedenti. Coloro, che la propongono, vogliono comunemente, che i beni comuni siano dai rettori dei popoli amministrati, e fatti distribuire ai singoli sudditi, secondo il bisogno di ciascuno. Questa maniera di

ripartimento non è punto più commoda delle altre due. Perocchè anch' essa presuppone lo spropriamento dei beni privati, il catasto dei medesimi, il novero delle persone, tre condizioni piene di difficoltà insuperabili. Ma poniamo, che per gran ventura ci sia venuto fatto di superarle; veniamo all' atto del ripartire tra gli uomini i beni comuni, secondo il bisogno di ciascuno. Chi sarà lo stimatore di cotal bisogno? Se noi diamo la cura di stimare il proprio bisogno a ciascun uomo, il facciamo giudice in causa propria, e apriamo con ciò la via ad infinite menzogne, ed ingiustizie. Se diamo questo incarico ai rettori dei popoli, gli aggraviamo di soverchio, massimamente che i bisogni umani sono sommamente varii, e mutabili. Perocch' altri sono naturali, altri avventizi, alcuni corporei, alcuni intellettuali, certi fisici, certi morali. Intorno a che si vuole avvertire, che i bisogni intellettuali, e i morali sono sovente più forti, e più durevoli dei corporei, e dei fisici, e non si possono satisfare, senza l'aiuto di molti mezzi esteriori. Tutti poi gli umani bisogni sono suggetti a grande mutabilità. Perocch' essi dipendono dal vario stato del corpo, e dell' animo, dalla fantasia, dalle stagioni, dagli avvenimenti pubblici, e privati, e da molte altre cagioni grandemente variabili. Infine si può notare, che l' uomo esercita una certa signoria sopra le proprie indigenze. Di che avviene, che nel satisfarle talora si tiene di qua dai limiti segnati dalla natura, talora passa oltre. Nel che differisce dal bruto, il quale, dove possa, dà piena soddisfazione alle sue naturali indigenze, ma dopo

ciò, si quieta, nè desidera più avanti. Però, se a tutti gli uomini fosse somministrata una quantità di beni proporzionata alle loro indigenze, senza fallo avverrebbe, che a molti d'essi, più temperati degli altri, sopravvanzerebbe ogni giorno alcuna cosa, onde a lungo andare arricchirebbono, e la proprietà privata rinascerebbe, a molti altri per contrario non basterebbe ciò, ch' hanno ricevuto, e si rimarrebbono sempre poveri. Di che si vede aperto, che il comunismo è impossibile ad effettuare, anche per questo, che mettendo mano all' opera, si distrugge con la destra, ciò che si viene edificando con la sinistra.

Rimane a cercare, se la teoria dei comunisti, dove la si potesse recare in atto, fosse per tornarci utile, o dannosa. Per loro avviso, in questa presupposizione, essa dall' una parte torrebbe via tutti gl' inconvenienti della proprietà privata, dall' altra promuoverebbe il benessere degli uomini senza limite. La proprietà privata, essi dicono, introducendo l' ineguaglianza dei beni esteriori, genera nei ricchi l' orgoglio, il desiderio di signoreggiare, la spietatezza; nei poveri la bassezza d' animo, il dispetto, l' invidia; in entrambi il desiderio di nuocere, la frode. D' altra parte sendo i ricchi tutti intesi a conservare le loro ricchezze, e ad accrescerle al possibile, e i poveri a procacciarsi di che satisfare alle necessità della vita, nè quelli, nè questi attender possono a coltivare le loro facoltà intellettuali, e morali. Di che, a lungo andare, forza è, che proceda un degeneramento, e depravamento universale. Per contrario la co-

munanza dei beni esteriori introducendo l' uguaglianza dei medesimi, e l'abbondanza, spegne nel cuore dell' uomo tutti quegli affetti perversi, e gli porge l' opportunità di farsi perfetto. In così fatta condizione di cose, il disordinato amore di sè stesso dà luogo alla benevolenza, la sollecitudine di conservare i proprî averi, e di provvedere ai proprî bisogni dà luogo allo zelo del ben comune. Tolta via la cagione di tutti i litigi, cioè la proprietà privata, comincia di necessità a regnare tra gli uomini la pace, e la fraterna carità. Lo spirito libero dalla cura del corpò si leva in alto, e abbandonasi alla contemplazione della natura, di Dio, di sè, e si rende ogni dì più atto a giovare, mercè i suoi trovati, i contemporanei, e i posteri più remoti. Così i comunisti.

Ai quali noi rispondiamo, che questa beatitudine non è altro, che un' amabile illusione delle loro menti. Chè, dove la loro teoria fosse messa in pratica, il fatto sarebbe tutt'altro da ciò, ch'essi immaginano. E nel vero, a tacere degli altri inconvenienti, ai quali essa aprirebbe la via, gli uomini, nella detta presupposizione, in corto spazio di tempo, sarebbono senza fallo condotti a patire gran difetto di tutto ciò, ch' è necessario alla vita. A volere ciò comprendere, è da por mente, che il detto difetto allora comincia a farsi sentire, quando la quantità degli alimenti si fa minore, rispetto al numero delle persone, che ne abbisognano. Or dove il comunismo fosse recato in atto, questo sconcio non potrebbe tardare gran fatto ad avverarsi. Perocchè, sendo tolto l' ostacolo precipuo

dei maritaggi, cioè la povertà, il numero degli uomini crescerebbe sformatamente. Gli uomini, generalmente parlando, per questo s'astengono dal menar moglie, perchè temono di non avere, di che mantenere agiatamente la famiglia, che ne sorgerebbe. Or questo timore, in una condizione di cose, nella quale a ciascuno fosse dato di che vivere in abbondanza, non potrebbe aver luogo. D'altra parte, sendo tolto lo stimolo precipuo della fatica, cioè il bisogno, l'agricoltura sarebbe negletta, e scemerebbe la quantità del pane. Gli uomini, per questo si sottopongono di buon grado a certe fatiche più dure, qual è quella del dissodare le terre intatte, e coltivarle, perchè non hanno altro modo di sopperire alle loro indigenze. Ora in uno stato, nel quale ciascuno fosse bastevolmente provveduto d'ogni cosa opportuna, questa necessità sarebbe rimossa. Però è manifesto, che stabilito il comunismo, in ogni città il numero dei cittadini si farebbe in breve troppo maggiore, rispetto alla quantità degli alimenti. Ondecchè sopravverrebbe di necessità la carestia, e la fame, la quale soffocherebbe in loro ogni affetto generoso, e li condurrebbe a strapparsi, l'uno all'altro, violentemente di bocca il cibo, e a commettere delitti eziandio più atroci.

Havvi, soggiungono i comunisti, nella comunità umana una cagione, la quale mantiene una certa uguaglianza, tra il numero degli uomini, e la quantità degli alimenti, che debbono servire a nutrirli. Di che avviene, che quando questa non può farsi maggiore, quello altresì resta d'ingrandirsi. Onde

non è da temere, che gli uomini si multiplichino sì fattamente, che venga loro a mancare il cibo richiesto a sostentare la vita.

Questa osservazione dei comunisti, in gran parte è vera, ma non distrugge, anzi conferma quello, che noi dicevamo, cioè che il comunismo ridotto in pratica condurrebbe finalmente tutta l'umana famiglia ad una miseria estrema. Mercecchè la detta cagione, la quale fa, che il numero degli uomini s'equilibri, con la quantità degli alimenti, non consiste già in questo, che la natura scemi negli uomini la forza procreatrice, secondo che vede venir meno i frutti della terra; ma sì in questo, che gli uomini, allorchè sono caduti in gran miseria, o temono di cadervi, comunemente s'astengono dai maritaggi. Ondechè noi confessiamo di buon grado, che, stabilito il comunismo, il numero degli uomini crescerebbe fino ad un certo segno, oltre il quale, resterebbe di crescere; ma questa sosta non avrebbe luogo, prima ch'eglino fossero divenuti al detto miserevole stato; del quale non potrebbero uscire, se non facendo ritorno alla proprietà privata. Nel resto anche la proprietà privata ha i suoi inconvenienti, ma questi, anzichè ad essa, si vogliono ascriverli alla cupidigia, e sono a gran pezza minori di quelli del comunismo.

Il diritto, risguardato inverso di sè medesimo, non soggiace alla forza. Ond'è, che s'io abbia un diritto, nessuna forza umana me lo può togliere. Ma ben vi soggiace, quanto al suo esercizio. Dacchè può avvenire mio malgrado, che un uomo vio-

lento tenti impedirmi l'esercizio de' miei diritti, me lo impedisca di fatto, mi rapisca, o in parte, o in tutto, alcuno di quei beni, i quali di ragione mi appartengono. In tal caso posso io lecitamente adoperare la forza, che si trova essere in mio potere, a fine di respingere il mio offensore? posso io costringerlo a ristorarmi il danno? Che è quanto dire: ho io il diritto di difesa? ho io il diritto di risarcimento?

Quanto al primo dei detti diritti, è da notare innanzi tratto, che la difesa è di due maniere, altra innocua, altra dannosa. Perocch'io posso nel fatto difendere i miei diritti, senza punto nuocere all'offensore, o recandogli alcun danno, necessario a fornire il mio intendimento. Onde, a voler dimostrare il diritto di difesa, egli è mestieri giustificare, sì la difesa innocua, sì la dannosa. La giustizia della difesa innocua si comprova per queste ragioni: egli è certo, esser lecito ad ognuno servirsi d'un mezzo onesto, o anche indifferente, al conseguimento d'un fine parimente onesto. Or l'uso delle nostre forze è in sè onesto, nè si fa disonesto, se non quando trapassa i limiti segnati dalla ragione. D'altra parte il voler mantenere i nostri diritti è ragionevolissimo. Adunque la giustizia della difesa innocua è indubitata. Oltre a ciò, la difesa innocua è sommamente conforme agli intendimenti del supremo legislatore, da cui procedono tutti i nostri diritti. E nel vero, per questo Egli ce li diede, perchè li esercitassimo, a nostro piacimento, e ottenessimo il bene, a cui mira l'esercizio di così fatte potestà. Ondechè vietò sotto gravi

pene a chicchessia il mettervi ostacolo. Adunque chi si studia di respingere còn la forza coloro, che vogliono fargli ingiuria, or sia nella persona, o nella roba, o in alcun'altra cosa a lui pertinente, opera secondo la mente del supremo legislatore, e però al tutto dirittamente.

Quanto alla difesa dannosa, essa si piglia talora, contro l'aggressore colpevole, il quale invade i nostri diritti con piena avvertenza, e libertà di volere, talora contro l'aggressore innocente, il quale gl'invade, senza sapere ciò, che si faccia, o per abbaglio non imputabile. Però è da vedere, come la si possa giustificare, nell'un caso, e nell'altro. La difesa dannosa, rispetto all'aggressore colpevole, è giustificata da quella legge di giustizia penale, la quale prescrive, che il colpevole sia punito, che la pena risponda alla colpa, che il male fisico sia congiunto col male morale, giusta una certa proporzione. Or chi, difendendo i proprî diritti, danneggia l'ingiusto offensore, avuto riguardo al bene, che vuol conservare, e quant'è necessario al suo intendimento, congiunge il male fisico col male morale, giusta una certa proporzione. Intorno a che, si vuole avvertire, che quando un uomo ingiusto tenta di nuocere ad un innocente, le cose sono ridotte a tal termine, che l'uno dei due dee patire un danno. Or, secondo i dettati di ragione, e di giustizia, chi dovrà patirlo? il colpevole, o l'innocente? Senza fallo quegli, non questi; massimamente, che le cose si trovano essere nel detto termine, per volontà di lui, e cesseranno d'esservi, tanto sol ch'egli si raffreni dal suo iniquo atten-

tato; e però se non se ne raffreni, il danno, che gliene verrà, dovrà imputarlo a sè stesso. Adunque è manifesto, che la difesa dannosa, rispetto all'aggressore colpevole, è giustificata dalla predetta legge generalissima di giustizia penale, della quale il difensore innocente de' proprî diritti si fa ministro, ed esecutore. Il che nelle dure circostanze, nelle quali è posto, per fermo gli è lecito, non potendo, senza suo grave pericolo, rimetterne l'eseguimento, ad alcun legittimo superiore, il quale, nello stato di natura, non ha luogo, e nella civil comunanza non è presente.

La difesa dannosa, rispetto all'aggressore innocente, non può essere giustificata per sola la legge della giustizia penale. Dacchè l'aggressore innocente non è degno di pena; pur nondimeno egli, in quanto aggressore, piglia, per così dire, le sembianze di reo. Oltre a ciò, egli è cagione, tuttochè involontaria, del conflitto, che sorge tra lui, e il difensore. Onde par giusto, che il danno, ch'è per uscirne, debba portarlo egli, non l'altro. Infine l'atto dell'invadere gli altrui diritti è in sè ingiusto, tuttochè non possa essere ascritto a colpa dell'aggressore innocente. Le quali considerazioni dimostrano, che la legge della giustizia penale, comechè non giustifichi appieno la difesa dannosa, pigliata contro l'aggressore innocente, nonpertanto è favorevole anzi a colui, che la piglia, che a colui, che la sveglia. Nel resto, ad intendere, come la difesa dei proprî diritti, eziandio dannosa, e rispetto all'aggressore innocente, sia giusta, basta considerarne la natura. L'atto del difendere i pro-

prî diritti, eziandio con danno dell'aggressore innocente, è onesto, non pure in sè medesimo, ma e quanto al fine, a cui tende, tuttochè possa divenire illecito, a cagione del modo, onde si compie. Il detto atto è in sè medesimo onesto. Perocch'esso non ha in sè nulla, che sia punto disordinato. Egli è onesto altresì, quanto al fine, a cui tende. Perocchè colui, che toglie a difendere con la forza i proprî diritti, mira, non a danneggiare l'aggressore, ma a conservare sè stesso, la sua libertà, le cose sue. Il qual fine è pienamente conforme alle inclinazioni naturali dell'uomo. Per ciò, che riguarda il danno, che ne segue, esso non essendo inteso dall'operante, non guasta la bontà dell'operazione. Nonpertanto, come il male procede da qual si sia difetto, la difesa dannosa diviene illecita, allorchè non serba il modo prescritto dalla retta ragione; cioè, se nell'atto del compierla, s'adoperi una violenza maggiore di quella, ch'è richiesta al mantenimento del diritto, e per conseguente si rechi all'assalitore un danno maggiore del bene, che si vuol conservare. Fuori di questo caso essa è giustissima, come quella, che si riduce al respingere la forza, con la forza. Il che fu maisempre permesso da tutte le leggi umane, e divine; sì veramente che si faccia, con la debita moderazione. Quindi si scorge, che dove l'aggressore, colpevole o innocente, mirasse a toglierci la vita, noi lo potremmo a tutta ragione uccidere. Perocchè in tal caso, noi contro lui non useremmo una violenza, che fosse soverchia; nè gli faremmo un danno, che fosse maggiore del bene, che ci vogliamo conservare.

Tutto quello, che abbiamo ragionato, intorno alla giustizia della difesa dannosa, non vale, se non rispetto all'aggressore, colpevole o innocente, cioè rispetto a colui, che invade i nostri diritti, che fa un'azione, la quale tende a toglierci la vita, o alcun altro bene, per quantunque piccolo. Il che si conferma per la natura dell'atto stesso, con che ci difendiamo. La difesa presuppone l'offesa, o almeno il conato rivolto ad offendere. Or chi non fa cosa, che possa danneggiarci, chi si sta quieto, e s'astiene al tutto dall'operare, questi per fermo non ci offende in conto alcuno, nè si studia d'offenderci. Adunque non è aggressore, e per conseguente, rispetto a lui, non ha luogo veruna difesa, massimamente dannosa. Con l'aiuto di questi principii noi possiamo satisfare ad una domanda, usata di farsi, in questa materia. Egli può accadere, che un uomo, poniamolo a cavallo, essendo inseguito da un sicario, non possa salvarsi altramente, che passando per una via angusta, occupata da qualche fanciullo, o donna, o altra persona pacifica, con manifesto pericolo, anzi con certezza di doverla calpestare, ed uccidere. Presupponiamo ciò, che d'ordinario interviene, cioè che il timore del fuggente sia tale, che non gli tolga l'uso della ragione, nè quello del libero volere. Un tal uomo in questo frangente, ha egli il diritto di procedere innanzi? Noi, comechè le risposte dei filosofi siano discordi, non dubitiamo di rispondere negativamente, e diciamo aperto, ch'egli non lo ha. E nel vero, un tal diritto, s'egli l'avesse, non sarebbe altro da quello della difesa dannosa. Or nel caso predetto,

la difesa dannosa non ha luogo. Perocchè coloro, che occupano la via, non sono aggressori, rispetto a lui, come quelli, che nulla fanno, che possa danneggiarlo; anzi egli è aggressore, rispetto ad essi. Dacchè corre loro addosso, con evidente pericolo di schiacciarli sotto l'ugna del suo cavallo. Di che si trae un altro argomento in prova del non avere lui diritto alcuno di procedere innanzi; pognamo, ch'egli si creda d'averlo. Infatti s'egli è aggressore, rispetto a coloro, che occupano la via, questi possono a tutta ragione levarglisi contro, e studiarsi d'arrestarlo, e dove nol possano altramente, ucciderlo. Ora non è possibile, che avendo eglino il diritto d'uccider lui, egli abbia ad un tempo il diritto d'uccider loro. Mercecchè l'un diritto di necessità esclude l'altro. E di vero egli non è possibile, che la natura, sendo sapientissima, contraddica a sè medesima. Or s'ella, nel caso predetto, desse a ciascuna delle due parti il diritto di salvare sè stessa, distruggendo l'altra, contraddirebbe manifestamente a sè medesima. Perocch'ella dando alle persone, che occupano la via, il diritto di mettere a morte il loro aggressore, senza fallo intese di provvedere alla loro salvezza. Or questo provvedimento sarebbe vano, s'ella avesse altresì dato all'aggressore il diritto di mettere a morte esse stesse. Però è da conchiudere, che il detto diritto, avendo indubitatamente luogo nell'una delle parti, cioè in que' pacifici, che ingombran la via, non possa ad un tempo aver luogo nell'altra, cioè nel cavaliere, che viene correndo sopra di loro.

La sodezza di questa nostra risposta si fa più

manifesta per la fiacchezza degli argomenti, onde gli avversarî si studiano d'abbatterla. I quali argomenti sono in tutto due. Il primo è questo: quei pacifici, che ingombrano la via, non sono, a dir vero, aggressori, rispetto al cavaliere, che vien loro addosso, fuggendo dal sicario, che l'incalza, ma si può averli in conto d'aggressori, rispetto a lui. Perocch'essi gli sono d'impaccio al fuggire, e al porsi in salvo. Adunque egli ha sopra loro quel diritto, che ciascun uomo ha sopra colui, che mira a levargli la vita. L'altro argomento si può esprimerlo in questa forma: chi ha diritto di conseguire alcun fine, ha diritto altresì d'adoperare i mezzi necessarî a conseguirlo. Ora ogni uomo ha diritto di conservarsi la vita, e per conseguente, ha diritto altresì d'usare qual si sia mezzo, ch'egli stimi necessario a conservarsela; e come, nel proposto esempio, il cavaliere incalzato dal sicario non può salvarsi, se non calpestando, e mettendo a morte quei tapini, che gl'ingombrano il passo, al tutto è da conchiudere, ch'egli ha diritto di farlo.

Egli non è gran fatto malagevole distruggere così fatti argomenti. Quanto al primo è da notare, che non essendovi alcun mezzo tra l'essere, e il non essere, chi non è, non si può a verun patto presupporre, che sia, chi non ha una qualità, non si può presupporre, che l'abbia. Altramente si fa una presupposizione gratuita, la quale non può servire di fondamento a verun raziocinio. Ora quei pacifici, che ingombran la via, non sono aggressori, rispetto al cavaliere, che vien loro addosso. Adunque non si può a ragione averli in conto di

aggressori. Ma eglino sono d'impaccio al fuggire di lui, che vuol porsi in salvo; sì certo; ma ciò non li rende aggressori, rispetto a lui, e per conseguente egli, rispetto a loro, non può avere il diritto, che ha ciascun uomo, rispetto a colui, che vuol levargli la vita. Adunque il primo argomento degli avversarî, come quello, che è fondato in una presupposizione gratuita, non ha veruna forza, e torna in nulla.

Quanto al secondo argomento, è da notare, che il principio, da cui partono i nostri avversarî, cioè, che chi ha diritto al fine, ha diritto altresì ai mezzi stimati necessarî a conseguirlo, dove sia preso in tutta la sua ampiezza, è falso, e apre la via a innumerevoli delitti. Perocch'esso inteso a questo modo, equivale al famoso principio degli utilitari, cioè che il mezzo è onestato dal fine. Il che non è vero, se non quando il mezzo è da sè indifferente, cioè nè buono, nè cattivo. Chè quando il mezzo sia da sè cattivo, nessun fine, per quantunque onesto, potrà mai farlo buono. Mercecchè, ad ottener questo, converrebbe mutare la natura delle cose, il che non è possibile. Ora gli avversarî nostri prendono il principio, da cui partono, in questo secondo argomento, in tutta la sua ampiezza, e raccolgono da esso, che al fine di conservare la vita, è lecito l'uso di qual si sia mezzo. Il qual conseguente è manifestamente falso, potendo avvenire, ch'altri non possa conservarsi la vita, se non calunniando un innocente, o tradendo la patria, o negando la vera religione. I quali mezzi, essendo tutti ad un modo da sè cattivi, non po-

trebbono essere lecitamente adoperati al detto intendimento. Il medesimo si dee dire dell'uccidere un innocente, il quale aggressore non sia, rispetto all'uccisore. Egli è questo un mezzo da sè ingiusto, che non può essere giustificato da verun fine, per quantunque giusto. Però il cavaliere inseguito dal sicario non può avere verun diritto di calpestare, e mettere a morte le persone pacifiche, alle quali s'abbatte, a fine di porsi in salvo. Di che si vede, che il secondo argomento dei filosofi da noi discordi, quanto al provare l'onestà della detta azione, non è punto migliore del primo.

Col diritto di difesa ha molta affinità il diritto di risarcimento. Pur nondimeno l'uno si diversifica dall'altro. Il diritto di difesa mira a respingere l'offensore, e però presuppone l'offesa sol cominciata, la quale talora è senza danno; laddove il diritto di risarcimento mira a costringere l'offensore a riparare il danno per lui cagionato; e però presuppone l'offesa dannosa già consumata. L'offesa dannosa è un'azione, che lede i nostri diritti, e ci priva d'alcun bene, nostro malgrado. Intorno a che si vuole avvertire, che certe azioni sono malvage, ma non ingiuste, rispetto a noi, nè dannose; sono malvage, perchè contraddicono all'ordine morale, non sono ingiuste rispetto a noi, perchè non ledono alcuno dei nostri diritti, nè dannose, perchè non ci privano d'alcun bene, nostro malgrado; altre sono malvage ad un tempo, ed ingiuste, ma non dannose; altre sono dannose, ma non ingiuste, nè malvage; tali sono le azioni, con che i principi castigano i sudditi colpevoli; alcune final-

mente sono tutto insieme malvage, ingiuste, e dannose. Or a quest'ultimo ordine d'azioni appartiene l'offesa dannosa. Per tale offesa, ch'altri ci faccia, noi contro nostra volontà siamo spogliati, in tutto, o in parte, d'alcun bene sottoposto al nostro diritto. Nel quale spogliamento dimora il danno ingiurioso. Or il bene è di due spezie, l'uno morale, il quale dipende dalla nostra volontà, e però non ci può esser tolto, senza il nostro consenso, l'altro eudemonologico, il quale non è in poter nostro, e però ci può esser tolto, eziandio nostro malgrado. Il danno ingiurioso non può aver luogo, se non rispetto al bene eudemonologico; quanto al bene morale, se noi cediamo alle prave istigazioni d'alcun seduttore, senza fallo riceviamo un gran danno; ma come un tal danno è volontario, non si può dirlo ingiurioso. Chè secondo il diritto naturale, e civile, a chi conosce la cosa, e v'acconsente, non si fa ingiuria.

Or facendoci a dimostrare la realtà del diritto di risarcimento, osserviamo, ch'esso ha due parti, delle quali l'una riguarda il semplice risarcimento del danno ingiurioso, l'altra riguarda il medesimo risarcimento congiunto con alcun danno, e dolore del danneggiatore. Il diritto di risarcimento considerato nella sua prima parte si contiene nel diritto di proprietà. Dacchè quest' ultimo diritto si stende fino al potere lecitamente risarcire il danno. E di vero il diritto di proprietà, del quale io sono fornito, non è altro, che una facoltà morale di tenere a me congiunta una cosa buona, e d'usarne onestamente a mio piacimento. Il qual diritto

per fermo non mi vien meno per ciò, ch'altri da me divelle la detta cosa, e me ne toglie l'uso. Adunque io posso lecitamente congiungerla a me di nuovo, o in sè medesima, s'ella tuttavia sussiste, o in un'altra cosa equivalente, s'ella sia perita, che è quanto dire: io ho il diritto di risarcirmi il danno sofferto. D'altra parte, chi fece il danno è tenuto di ristorarlo. Il qual dovere si contiene nel dovere di rispettare l'altrui proprietà; essendo manifesto, che manca al rispetto dovuto all'altrui proprietà, non pure chi la lede, ma e chi, dopo averla lesa, non la ristora. Ondechè avendo noi dall'una parte la facoltà morale di riavere la cosa toltaci, dall'altra il dovere di restituircela, abbiamo tutto ciò, ch'è richiesto a formare il diritto di risarcimento considerato in sè stesso. Il risarcimento del danno, allorch'esso è congiunto con alcun danno, e dolore del danneggiatore, si giustifica in un modo al tutto somigliante a quello, onde si giustifica la difesa dannosa, cioè per la legge della giustizia penale, la quale prescrive, che la pena risponda alla colpa. Egli è certo, che colui, che con piena avvertenza, e libertà di volere ci recò danno, commise una colpa; però è cosa giusta, ch'egli per nostra mano, quando non si possa altramente, oltre il ristoramento del danno recato, soffra alcun danno, e dolore, in pena dell'averci danneggiati. Nel resto si dee avvertire, che, stabilite le comunanze civili, l'eseguimento della detta legge di penale giustizia appartiene a coloro, che le governano.

L'uomo sapendo sè essere fornito del diritto di difendersi, e di quello di risarcirsi il danno ricevuto, anzi ancora di quello di punire, cioè di ri-

storare, mercè una pena, l'ordine di giustizia violato dalla colpa, egli è troppo facile, che diasi a credere d'essere altresì fornito del diritto di vendicarsi. Nella quale credenza, egli assai s'ingannerebbe; perocchè il diritto di vendicarsi non appartiene a verun altro, fuorchè a Dio. A volere farci capaci di questo vero, abbiamo da por mente alla natura della vendetta. La vendetta presuppone un'offesa, un'ingiuria, una lesione di diritto, e dimora in un male, che l'offeso fa soffrire all'offensore, non tanto a fine di ristorare l'ordine di giustizia rotto dall'ingiuria, quanto a fine di trarre dall'altrui patimento, e abbassamento una soddisfazione per sè medesimo. Però il vendicatore considera l'offesa ricevuta, anzi qual onta fatta alla sua propria dignità, che qual violazione della giustizia eterna. Ora un uomo, tuttochè ingiuriato, non può lecitamente affliggere colui, che l'ingiuriò, a fine di dar piacere a sè stesso. Perocchè non gli è lecito di recare alla persona un dolore, il quale non sia una pena, cioè non sia rivolto a stabilire l'ordine di giustizia sconvolto dalla colpa. D'altra parte l'ingiuriato dee considerare le ingiurie ricevute, quali violazioni del detto ordine, piuttosto che quali onte fatte alla sua personal dignità. Perocchè la personale dignità dell'uomo non viene altronde, che dall'essere lui fatto partecipe della verità, e della giustizia; e oltre a ciò, essendo egli un'immagine di Dio, le ingiurie, che a lui si fanno, si terminano in Dio medesimo. Adunque non può essere, che l'uomo aver mai possa il diritto di vendicarsi. Per contrario, Iddio, sendo la giustizia medesima sussistente, può senza verun disor-

dine far soffrire agli uomini ingiusti un male, non pure con intendimento di rimettere l'ordine morale turbato dalle loro ingiustizie, ma eziandio con intendimento d'appagare sè medesimo; può con tutta verità considerare le ingiustizie umane, non pure quali violazioni del detto ordine, ma eziandio quali onte fatte alla sua personal dignità; e per conseguente ha il diritto di vendicarsi. Il qual diritto in Dio s'immedesima col diritto di punire. Perocch'Egli, punendo gli uomini ingiusti, vendica sè medesimo. Vero è nonpertanto, che noi più sentiamo le ingiurie nostre, che non le altrui; onde pare, che abbiamo un certo istinto di vendicarci. Intorno a ciò si vuole avvertire, che noi abbiamo maggior sentimento delle ingiurie nostre, che non di quelle degli altri, primo, perchè soggiacciamo all'ira, la quale in noi più s'accende, per le ingiurie, che si fanno a noi, che non per quelle, che si fanno agli altri. Secondo, perchè, l'ingiuria comunemente s'accompagna col danno; e il danno nostro noi lo sentiamo intimamente, e direttamente; l'altrui, quasi come di rimbalzo. Infine, il sentire noi più vivamente le ingiurie nostre, che non le altrui, procede in gran parte dal depravamento della nostra natura. Ognun sa, che l'uomo di fresco creato si separò da Dio per la colpa. Da quel tempo egli si pose, per così dire, in luogo di Dio, riguardò le ingiurie, che venia ricevendo da' suoi simili, soltanto siccome onte fatte alla sua dignità, e però le sentì più vivamente. Il qual sentimento ci spinge alla vendetta; ma, com'esso procede in gran parte dalla corrotta natura, non può in conto alcuno servire a mostrarne il diritto.

CAPO II.

Diritti Coniugali

Società coniugale — sua natura — suo fine — se il coniugio sia agli uomini naturale — del contratto pel quale esso è recato in atto — obbietto del detto contratto — del coniugio dei consanguinei in linea retta — quanto esso sia contrario all'istinto della natura umana — del coniugio dei consanguinei in linea trasversale — sua sconvenevolezza — il coniugio è di sua natura monogamo cioè d'uno con una — ciò si conferma pel sentimento naturale di gelosia — della pluralità delle mogli — sua sconvenevolezza — suoi funesti effetti — della pluralità dei mariti — quanto essa sia contraria alla natura e al fine del coniugio — il coniugio è di sua natura indissolubile — del divorzio — il pensiero del divorzio intiepidisce l'amor dei coniugi — il desiderio del divorzio si fa loro incentivo di scambievole infedeltà — il divorzio recato in atto torna per più capi pregiudicievole alla prole — gitta semi di nemicizia tra le famiglie — se sia convenevole, che il legislatore civile permetta il divorzio come permette il meretricio — argomenti con che il Bentham si studia di difendere il divorzio — confutazione dei detti argomenti — del capo della società coniugale — il capo della detta società è l'uomo — ciò si dimostra per le doti naturali che sono proprie di lui — e si conferma per la filogenia, natural sentimento onde l'uomo è spinto a farsi autore d'una famiglia anzi d'un'intera stirpe — natura e limiti del maritale imperio — dell'opinione di coloro, che fanno la moglie serva del marito — inconvenienti di così fatta servitù — dell'opinione di coloro, che fanno la moglie uguale al marito in fatto d'autorità — inconvenienti di così fatta uguaglianza — il matrimonio non è un dovere — il celibato è lecito — varie maniere di celibi — nobiltà del celibato virtuoso — non ignota ai gentili — divinamente

rivelata ai cristiani — utilità del detto celibato, rispetto ai membri del corpo sociale — rispetto alla stessa civil comunanza — argomenti onde certi politici si studiano di provare il celibato essere dannoso alla civil comunanza — confutazione dei detti argomenti.

L'uomo è naturalmente socievole. Egli ha dei diritti, in quanto è uomo; egli ha dei diritti in quanto è socievole. A fine di poter conoscere i primi, noi ci abbiamo figurato l'uomo, quasi come vivente in uno stato di dissociamento, rispetto ai suoi simili; a fine di poter conoscere i secondi, noi ce lo dobbiamo figurare, qual è, associato con i medesimi. E come di tutte le società, naturali all'uomo, la prima è la coniugale, egli è mestieri innanzi tratto considerare l'uomo nel coniugio, e vedere qual sia la natura di questo stato, quali ne siano le proprietà, e quello, che gli s'addice, e quello altresì, che gli si disdice.

Il coniugio si può considerarlo, rispetto alla sua cagione, o rispetto alla sua natura, o finalmente rispetto al suo effetto immediato. Considerato nel primo modo esso acconciamente fu detto consenso scambievole di due persone di sesso diverso, intorno alla loro piena unione; considerato nel secondo modo esso fu appellato unione piena, e perpetua di due persone di sesso diverso, ordinata alla generazione, e all'educazione dei figliuoli, che sono per uscirne; considerato nel terzo modo esso fu chiamato consorzio di vita comune, e comunicazione scambievole di tutti i beni umani, e divini. Ogni cosa, e per conseguente anche il coniugio ha una doppia perfezione; la prima, e più importante dimora nella sua forma intrinseca, l'altra

nell'operazione ad essa cosa conveniente. Forma intrinseca del coniugio è l'unione degli animi, per la quale l'uno dei coniugi è tenuto di serbare all'altro fede perpetua. Operazioni al coniugio convenienti sono quelle, per le quali i coniugi mirano di conserva a procreare la prole, e a bene allevarla. Ad ottenere la detta unione degli animi, basta il consenso. Di che si vede, ch'è vero, e perfetto coniugio eziandio quello, nel quale, or sia per volontà dei coniugi, o per altra cagione, non ha luogo il congiungimento dei corpi.

Si suol dimandare, se il coniugio sia agli uomini naturale. A questa domanda sapientemente risponde s. Tommaso in questa forma: — un effetto, egli dice, (Suppl. q. 41. art. 1.) appellasi naturale in due sensi, primamente in quanto esso di necessità procede da qualche principio di natura, come il cader della pietra. Per tal modo, naturale non è il coniugio, nè alcun atto di quelli, che sono compiuti, mercè il libero arbitrio. Altramente si chiama naturale quello, a che la natura inclina, comechè sia recato in atto, mediante il libero nostro volere. Così sono naturali gli atti delle virtù, e le virtù stesse; così parimente è naturale il coniugio. Perocchè la ragion naturale inclina ad esso gli uomini doppiamente. Primo, rispetto al fine suo primario, che è il bene della prole. Dacchè la natura mira, non pure alla generazione della prole, ma eziandio al buono allevamento, e crescimento della medesima, fino a quello stato perfetto, che conviene all'uomo, in quanto è ragionevole, che è lo stato di virtù. Ondechè Aristotele insegna, che

noi dai genitori abbiamo tre beni; ciò sono l'essere, il nutrimento, la disciplina. Ora i figliuoli non potrebbero essere dai genitori educati, e ammaestrati, se questi non fossero certi, e determinati; e ciò non s'avvererebbe, se un uomo non fosse per dovere legato ad una donna determinata, nel qual legamento dimora il coniugio. In secondo luogo la natura inchina gli uomini al coniugio, rispetto al fine suo secondario, che è lo scambievole servigio, che l'un coniuge presta all'altro, nelle bisogne domestiche. Mercecchè siccome la ragion naturale vuole, che gli uomini vivano insieme; perocchè uno solo non basta a sè stesso, in tutte le cose, che occorrono nella vita umana, di che l'uomo si dice essere naturalmente civile; così tra gli uffizî richiesti alla detta vita, alcuni convengono all'uomo, altri alla donna. Però la natura fa, che quegli liberamente s'accompagni con questa. Nel quale accompagnamento sta il coniugio —.

Cagione del coniugio è il consenso scambievole dei coniugi. E nel vero nessuno acquista potere sopra le cose altrui, se non mercè il consenso del padrone. Or nel coniugio, l'un coniuge acquista potere sopra il corpo dell'altro, in ordine alla procreazione della prole. Adunque cagione del coniugio è il consenso scambievole dei coniugi. Di che si vede, che il coniugio risguardato inverso di sè medesimo dimora in un contratto. Perocchè in esso hanno luogo gli atti di due persone, delle quali l'una liberamente offre all'altra un suo diritto, e questa liberamente l'accetta, e procede della stessa guisa, rispetto a quella. E come, perchè sia valido

un contratto qualunque, è mestieri, che le parti contraenti veracemente consentano con l'animo, intorno alla cosa, di che si tratta, ed esprimano il loro consenso con parole, o con altro segno equivalente, così perchè sia valido il coniugio, è mestieri, che i coniugi, intorno a ciò, di che si tratta nel contratto coniugale, veracemente consentano con l'animo, e facciano sufficientemente palese il loro consentimento.

Or qual è l'obbietto proprio di questo consentimento? Diremo noi ch'esso sia il congiungimento carnale dei corpi? No certo; perocchè il congiungimento dei corpi non può essere obbietto del consentimento, se non in quanto appartiene alla natura del coniugio. Ora è manifesto, che il detto congiungimento non è essenziale al coniugio. Dacchè il coniugio è posto in essere, per solo il consentimento, prima che i corpi carnalmente si congiungano; anzi ancorachè non abbiano per avventura a congiungersi mai. Adunque è da dire, che l'obbietto, sopra cui cade il consentimento dei coniugi sia, non il congiungimento carnale dei corpi, ma sì il coniugio stesso. Però a gran ragione insegna s. Agostino (de Cons. Ev.) che l'accompagnamento dei coniugi, i quali concordemente mantengono la continenza, dirittamente si reputa, e si chiama coniugio, ancorchè non abbia, tra loro, luogo in conto alcuno il mescolamento dei sessi.

La natura inclina gli uomini al coniugio, dentro certi limiti, oltre i quali, per contrario ella ne li ritrae. Quindi ebbe origine l'alto orrore, in che tutti i popoli ebbero maisempre il coniugio

dei consanguinei più propinqui; comechè alcuni d'essi, a cagione della loro estrema depravazione, l'abbiano talora ammesso, e praticato. A voler comprendere, come il detto coniugio sia contrario ai sentimenti inseriti dalla natura nei petti umani, bisogna in primo luogo por mente a due qualità proprie dell'atto generativo. Il detto atto si trova essere ad un tempo nobile, ed ignobile. Egli è nobile, in quanto tende a dare la vita ad un essere intelligente; egli è ignobile, in quanto sottrae per un istante la parte animalesca dell'uomo, dall'imperio della parte ragionevole. Dalla prima di queste qualità procede quel sentimento di stima, onde i genitori tengono in altissimo pregio la loro dignità. Al qual sentimento risponde il sentimento di riverenza, onde i figliuoli sono portati ad onorarli, e venerarli. Dalla seconda procede quel sentimento di pudore, onde coloro, che danno opera alla generazione sono condotti a nascondere agli occhi degli altri l'atto generativo, e a nascondere altresì le membra, ond'esso si compie. Or se un padre s'ammogliasse alla figliuola, o una madre si maritasse al figliuolo, il detto nascondimento non sarebbe possibile. D'altra parte i figliuoli, a cagione della reverenza, in che sogliono avere i loro genitori, non possono patire, che questi s'abbassino, e s'avviliscano nel loro cospetto. Però è manifesto, che il coniugio dei consanguinei in linea retta al tutto ripugna ai sentimenti naturali. Oltre a ciò si vuole avvertire, che l'amor carnale dei coniugi naturalmente si termina nei figliuoli. Ond'è, che quelli considerano questi, quale ultimo

frutto, e riposo del loro scambievole affetto. Or se un padre s'unisse in matrimonio con la figliuola, o una madre col figliuolo, il detto amore ivi avrebbe principio, e movimento, dove dovrebbe aver fine, e quiete. Adunque il coniugio dei consanguinei in linea retta è da sè contrario alla natura dell'amor coniugale, e per conseguente disordinato. Le quali considerazioni, in biasimo del coniugio dei consanguinei in linea retta, noi le abbiamo cavate dalla parte animale dell'uomo. Or caviamone, al medesimo intendimento, alcun'altra dalla parte morale del medesimo, alla quale appartengono i doveri, e i diritti naturali, ond'egli è fornito. Ognun sa, che la figliuola dee stare suggetta al padre, dipendendo in ogni cosa giusta dalla volontà di lui. Or s'ella gli si facesse compagna nell'opera della generazione, questo dovere sarebbe in gran parte menomato, e per poco distrutto. Similmente ognun sa, che il figliuolo per dovere di natura soggiace alla madre. Or s'egli le fosse marito, ella soggiacerebbe a lui, non egli a lei. Mercecchè il marito, per dignità, ed autorità sta sopra alla moglie. Di che si vede, che questo secondo coniugio è ancor più disordinato del primo. Come dunque per lo coniugio dei consanguinei in linea retta, l'ordine dei doveri, e dei diritti naturali dell'uomo è grandemente perturbato, manifesta cosa è, ch'esso è da sè pravo, e vietato (1).

(1) Il sentimento naturale, onde ogni uomo è portato ad abbominare l'incesto, sì in sè medesimo, sì ne' suoi simili, e a ripularlo degno di qual si sia pena, per quantunque grave, e diuturna, fu maravigliosamente descritto da Sofocle nell'Edipo tiranno. Giocasta

Il coniugio tra i consanguinei in linea trasversale non è assolutamente contrario all'umano istinto. Nonpertanto esso è grandemente sconvenevole per più capi. Primamente ognun sa, che i parenti sogliono essere tra loro assai famigliari. La quale famigliarità è mantenuta, e accresciuta per lo lungo convivere, o per lo frequente usare insieme, Or questa famigliarità, dove fosse lor dato di potere aspirare a stringersi, gli uni agli altri, col nodo matrimoniale, aprirebbe senza fallo un grande adito agli incesti. In secondo luogo è da notare, che la natura, per mezzo del coniugio, mira ad estendere, e moltiplicare al possibile i vincoli d'amicizia, e di benevolenza tra gli uomini. Perocch'ella dalla società coniugale trar vuole la società domestica, e da questa la civile. Or il coniugio dei consanguinei in linea trasversale manifestamente s'oppone alla estensione, e moltiplicazione dei detti vincoli, e per conseguente è contrario all'intendi-

regina di Tebe, morto Laio suo marito, si sposa con Edipo suo figliuolo. Entrambi ignorano i vincoli di sangue, onde sono insieme congiunti. Senonchè, in processo di tempo, entrambi vengono a scoprire un vero tanto doloroso. Giocasta è presa da tanto orrore di sè stessa, che di presente corre disperata ad impendersi ad una trave della stanza nuziale. Edipo sopravviene, e veduto l'atroce caso, con le fibbie della veste di lei, si cava furibondo gli occhi. Appresso, cacciato del regno da' suoi propri sudditi va ramingando per la Grecia con due sue figliuolette, spettacolo di spavento, e di compassione a chiunque in lui s'abbatte. Intanto i due suoi figliuoli rimasti in Tebe, ai quali pesava sul capo il paterno delitto, vengono, per gara di regnare, insieme a duello, e si trafiggono, l'un l'altro. Tante sciagure sono l'effetto di solo un incesto, e questo involontario. Senza fallo il poeta favoleggia di cose, che mai non furono. Nonpertanto, sotto il velo della favola, egli ricopre la verità.

mento della natura. Anche si vuole avvertire, che tra i parenti alquanto propinqui, dura ancor fresca la rimembranza del ceppo comune, onde sono discesi. Di che avviene, che l'uno il contempli nell'altro, quasi come fosse in esso tuttavia vivo, e spirante. Però ad una sorella, che s'unisca in matrimonio con un fratello dee parere d'unirsi col padre stesso; e similmente ad una cugina, che s'unisca in matrimonio con un cugino, dee parere d'unirsi con l'avo stesso in lui redivivo. Dal quale pensiero la natura umana apertamente rifugge. Vero è, che il coniugio dei cugini, anzi anco quello della nipote, e dello zio, per alcuna grave cagione, di bene pubblico, o privato, è dalla Chiesa talora conceduto; e nei primordi dell'umana famiglia, la necessità di conservarla, e propagarla potè onestare eziandio quello dei fratelli, e delle sorelle. Ma quanto all'altro degli ascendenti, e discendenti in linea retta, nessuna cagione, per quantunque grave, potè mai valere a giustificarlo. Tanto egli è turpe, e disordinato.

Il coniugio è di sua natura monogamo, cioè d'uno con una. Perocch'esso dimora in un contratto, pel quale l'uno dei coniugi concede all'altro la signoria del proprio corpo, in ordine alla generazione. Or acciocchè un contratto sia giusto, egli è mestieri, che in esso, ciò che si riceve, adegui ciò, che si dà. La quale uguaglianza non ha luogo, se non nel coniugio monogamo. E di vero se un uomo s'unisca in matrimonio a più donne, egli riceve da ciascuna d'esse la predetta signoria, laddove a ciascuna d'esse non ne dà, che una parte.

Similmente, se una donna s'unisse in matrimonio a più uomini, ella riceverebbe da ciascuno d'essi tutto intero il predetto diritto, laddove a ciascuno d'essi non ne darebbe, che una parte. Come dunque l'uguaglianza richiesta alla giustizia de' contratti non può aver luogo, se non nella monogamia, egli è manifesto, che il coniugio di sua natura è monogamo, cioè di uno con una.

E ciò si conferma per la passione della gelosia, la quale è propria dei coniugi, e degli amanti, e nell'amore, e nella fruizione della persona amata, non patisce consorzio. La detta passione consiste in un certo timore, pel quale la persona amante teme, non forse la persona amata dia luogo nel suo cuore all'amore d'un'altra persona, e la faccia partecipe di quei favori, ch'ella crede dover essere riserbati a sè sola. Essa nasce comunemente da un grande amore. Perocchè chi grandemente ama un altro, il tiene in altissimo pregio, e si dà vanto di possederlo interamente. Vero è ch'ella procede talora da certe disposizioni d'animo meno pure, e meno generose. Per tal modo noi non di rado veggiamo regnare la gelosia tra due sposi, dei quali l'uno non ama, nè stima punto l'altro. Sono gelosi per un cotal sentimento di proprietà, per una cotale avarizia, in quella guisa, che un uomo è talora geloso de' suoi libri, e de' suoi cavalli. Onde non può patire, ch'altri, fuorch'egli, facciane alcun uso, per quantunque innocente, e per poco non vuole, ch'altri pure li guardi.

La gelosia in certi animi oltremodo sensitivi è una vera insania, contro la quale non vale al-

cuna ragione. Ella s'accende d'improvviso, e s'infiamma ad ogni più lieve soffio. Nessuna virtù, per quantunque intemerata, e prudente si può difendere da suoi sospetti. Nessun tenore di vita, per quantunque innocente, e circospetto si può salvare dalle sue furie. Ella è un cotal morbo dell'animo nato dall'immaginazione. La quale fu per avventura oltre il dovere percossa da certi racconti romanzeschi, nei quali, a colori troppo vivi, è dipinta l'incostanza degli amanti, l'infamia, che viene al marito dall'infedeltà della moglie, la pena, che sente una sposa veggendosi essere dal marito posposta ad una druda. Da queste considerazioni sopraffatto lo spirito s'immerge in una cupa tristezza, e non di rado ancora, perduto il bene dell'intelletto, diventa furioso.

Da ciò, che abbiamo qui sopra toccato della gelosia dei coniugi, e degli amanti, chiaro apparisce, ch'essa è doppia. L'una, che procede dalla stima, in che l'amante ha l'amato. L'altra, che procede anzi dalla sinistra opinione, che l'uno ha dell'altro, del quale vuole nonpertanto serbare a sè solo il pieno possesso. La prima mira principalmente a guadagnarsi il cuore altrui. La seconda mira principalmente a satisfare l'appetito animalesco. Onde a chi da quest'ultima sia compreso, non molto cale, che la persona, la quale si trova essere in suo potere, lo ami, o l'abbia in odio, purchè nessun altro n'abbia quel piacere brutale, in che egli pone la sua beatitudine. Quella diede talora all'amore una certa sublimità, e partorì le cortesie, e le audaci imprese dei cavalieri erranti;

questa apparecchia i veleni, affila i pugnali, mutila gli uomini, tiene serrate le femmine in prigioni perpetue; schiaccia alla Cina i piedi alle bambine, e in molte regioni dell'Asia suggerisce all'uomo mezzi barbari, e sozzi, affinchè s'assicuri del corpo della donna, e nulla mai dicegli del modo, con che possa procacciarsene la stima, e l'amore.

Nel resto la gelosia, di qualunque fatta ella sia, è passione propria de' coniugi, e fa che l'uno, nel possesso, e nell'uso dei diritti, che ha sopra l'altro, non soffra compagno. Però il marito condotto da questo natural sentimento, nel detto uso, e possesso, vuol esser solo; e similmente la moglie, per la medesima ragione, nella medesima cosa, vuole esser sola. Adunque la passione della gelosia, alla quale i coniugi naturalmente soggiacciono, dimostra aperto, che il coniugio di sua natura è monogamo.

Alla monogamia s'oppone, sì la pluralità delle mogli, sì quella dei mariti. La pluralità delle mogli, la quale comunemente è detta poligamia (tuttochè per questa voce si possa altresì dinotare la pluralità dei mariti) è contraria a quella parte della legge naturale, la quale è detta secondaria; pogniamo, che la non si possa dire contraria all'altra parte, la quale è chiamata primaria. A volere a pieno comprendere come la poligamia contraddica alla legge naturale, entro i limiti predetti, egli è mestieri por mente ad una dottrina di s. Tommaso, risguardante la natura della detta legge. Nell'animo dell'uomo, egli dice (Suppl. q. 65. a. 1.), sono certi concetti naturali, i quali servono a diri-

gerlo nelle azioni a lui convenienti, rispetto al fine proprio di ciascuna, or sia, ch'esse gli si convengano, in quanto egli è animale, come il generare, il mangiare, e simili, ovvero in quanto è ragionevole, come il giudicare, il ragionare, ed altre di simil fatta. Nei quali concetti dimora la legge naturale. Però tutto quello, che fa, che un'azione disconvenga al fine, principale o secondario, in essa inteso dalla natura, si dice essere contrario alla legge naturale. Ora un'azione esser può non conveniente, rispetto al detto suo doppio fine in due modi. Primo, perchè lo toglie al tutto, come la troppa copia, o scarsezza del cibo toglie la sanità del corpo, che è il fine precipuo del mangiare, e toglie altresì la buona disposizione dell'animo, e del corpo, richiesta a ben trattare gli affari della vita umana, che n'è il fine meno principale. In secondo luogo, perchè lo rende più malagevole a conseguire, come il prendere cibo a tempo indebito fa più difficile il mantenimento della sanità. Per tal modo se un'azione disconvenga al natural suo fine, principale o secondario, sì fattamente, che il tolga al tutto, si dirà proibita dalla legge di natura, per alcuno dei precetti primarii. Dove poi ne faccia soltanto più malagevole il conseguimento, si dirà proibita dalla detta legge, per alcuno dei precetti di second'ordine.

Quanto al coniugio, egli ha parimente un doppio fine, primario, il quale dimora nella generazione della prole tutto insieme, e nella educazione della medesima, la qual è, per così dire, una rigenerazione; e secondario, il quale dimora nell'unione,

23

e nell'accordo degli uffizî proprî dell'uomo, e di quelli, che sono proprî della donna. Di che procede la felicità della vita coniugale. Or la pluralità delle mogli non toglie al tutto il detto fine primario del coniugio; anzi dov'ella sia moderata, siccome fu nei patriarchi, neppure il guasta; potendo un solo marito bastare a rendere feconde più mogli, e ad educare i figliuoli da loro avuti. Ma quanto al fine secondario, essa, comechè non lo tolga al tutto, pur nondimeno il guasta in gran parte. Perocchè in una famiglia, dove un marito abbia più mogli, non può a lungo regnare la pace; sì perchè un sol uomo non può di leggieri rispondere ai desiderî di molte donne; sì perchè queste, partecipando tutte insieme in un medesimo diritto, saranno assai di frequente in lite fra loro. Aggiungete, che il marito di molte mogli avrà senza fallo, tra esse, la sua prediletta, ai figliuoli della quale posporrà i figliuoli dell'altre tutte, di che sorgerà l'invidia tormentatrice di sè medesima, e persecutrice implacabile della persona a lei preferita (1).

(1) Se i precetti di natura secondarii procedono dai primarii, com'è possibile, che la poligamia, la quale è contraria a quelli, non sia altresì contraria a questi? A sciogliere questo dubbio, egli è da dire, che i precetti secondarii procedono dai primarii, non direttamente, ma indirettamente; cioè in quanto la legge, che vieta le azioni, che tolgono il conseguimento del fine, tende a vietare altresì le azioni, che il rendono assai malagevole; e venendo al caso nostro, in quanto la legge, che vieta le azioni, che distruggono l'ordine del coniugio, qual è la poliandria, tende a vietare altresì le azioni, che ne rendono assai malagevole il mantenimento, qual è la poligamia. Di che si vede, che i detti precetti secondarii non sono precetti, se non in un senso assai largo. Ond'è, ch'essi, secondo che notò s. Tommaso (Suppl. q. 65. a. 1. ad 2.) non hanno forza coattiva, cioè non

Ma dove la poligamia sia smoderata, qual è quella, che ha tuttavia luogo in molti paesi orientali, egli è incredibile a dire, quanto funesti effetti ella partorisca. Tra i quali basti qui accennare questi pochi: primamente ella avvilisce in estremo la donna, cangiandola, per così dire, di persona in cosa. Nei detti paesi si fa traffico delle donne, come degli animali bruti. Havvi dei mercadanti infami, i quali vanno in giro, facendo incetta di quelle, che per freschezza di gioventù, per leggiadria di fattezze, per vivacità di brio, entrano innanzi alle altre. Havvi de' padri avari, i quali danno al più generoso compratore le loro figliuole; e queste godono d'essere comperate a caro prezzo, sperando di potere per tal modo divenire spose a qualche gran signore. In alcune province le giovani fanciulle sono più frequentemente con violenza, o con frode rapite, e lungi portate. In altre la moneta, onde si pagano ai principi le imposte, sono non di rado le donne. Nella quale moneta vivente, gli scaltri riscotitori sanno assai bene discernere l'oro dall'argento, e l'argento dal rame. Havvi altresì colà dei ginecèi, nei quali le femmine sono educate alla servitù matrimoniale, e ammaestrate in ogni arte, per quantunque malvagia, di piacere agli uomini. Le quali costumanze, tanto depravate,

legano le coscienze, se non siano confermati da qualche legge positiva, divina o umana. Però la poligamia ai Patriarchi era lecita, come quella, che non era loro stata vietata da veruna legge positiva; a noi per contrario ella è illecita, non tanto perchè rende malagevole il fine secondario del coniugio, cioè la pace domestica, quanto perchè ci è stata vietata dalla legge evangelica.

e dannose, non altronde procedono, che dalla poligamia. In secondo luogo la poligamia sfrenata rende infecondo il coniugio. Perocchè dov'ella regna, è spettacolo assai frequente a vedere dei vecchi sessagenari accoppiati con giovinette di quattro, o tre lustri. Di che avviene, che il numero dei figliuoli sia comunemente troppo scarso, rispetto al numero delle mogli. Oltre a ciò, come i mariti legati a molte mogli sono, in quelle regioni, snervati dagli anni, e dalla libidine, i figliuoli, che da loro provengono, sono il più delle volte di temperamento delicato, fiacchi, cagionevoli, infermicci. Ondechè invecchiano, e muoiono anzi tempo, e per conseguente il numero dei cittadini, anzichè aumentare, decresce. Ma troppo maggiore è il danno morale, che viene alla prole dalla poligamia. È cosa certa, e confermata dalla sperienza, che i genitori comunicano con i figliuoli le loro inclinazioni buone, o cattive. Però se quelli diano opera alla generazione, per impeto di libidine, questi fin dalla nascita saranno inclinati al detto vizio. E come l'uomo seconda assai di leggieri le inclinazioni contratte nell'utero materno, eglino, in processo di tempo, saranno nel fatto libidinosi. E tali appunto sono comunemente i figliuoli colà, dove la poligamia porge così gran pascolo alla lussuria. Senza che la molle educazione del serraglio, e i pravi esempi, ch'hanno del continuo sotto gli occhi, sarebbono di vantaggio a renderli viziosi, ancorchè fossero ben disposti, e naturati alla virtù. Infine la poligamia sfrenata spegne ogni favilla d'amor coniugale, il quale tra un despota, e una

mandra di schiave non può aver luogo in conto alcuno.

Quanto alla pluralità dei mariti, la quale appellasi poliandria, essa è manifestamente contraria ai primi principii dal naturale diritto. Perocch'essa primo, mette impedimento alla procreazione della prole. Il che si vede aperto nelle prostitute, le quali sono in gran parte infeconde. Secondo, la poliandria toglie al tutto l'educazione paterna dei pochi figliuoli, che sono per uscirne. Dacchè, dove più uomini siano in matrimonio congiunti con sola una donna, e questa non si rimanga infeconda, nessuno d'essi saprà, quali siano i suoi figliuoli, o se n'abbia pure generato qualcuno; e per conseguente nessuno d'essi metterà mano ad allevarli, e ad ammaestrarli con paterno affetto. Terzo, la poliandria facendo al padre incerti i figliuoli, rende vano un natural desiderio proprio d'ogni uomo, che si toglie in moglie una donna, dico il desiderio di rimanere, eziandio dopo la morte, vivo nella memoria de' suoi figliuoli, di lasciare ad essi le sue sustanze, le sue opinioni, i suoi sentimenti. Il qual desiderio naturale è uno dei titoli, onde il marito a ragione richiede, che la moglie gli sia fedele. Perocchè, se questa gli fosse infedele, potrebbe avvenire, ch'egli lasciasse i suoi beni ai figliuoli altrui, mentre si crede di lasciarli ai propri. Or come una costumanza, che sia contraria ad un desiderio naturale, è altresì contraria alla legge naturale, la poliandria, anche per questo capo, si vuole averla per naturalmente vietata. Quarto, come la poligamia fa serve più donne ad un sol

uomo, così la poliandria fa servi più uomini ad una sola donna. Nella quale ultima servitù è maggior disordine, che nella prima. Perocchè nel vigore del corpo, e dell'animo, generalmente parlando, l'uomo prevale alla donna. Quinto, il sentimento di gelosia è più vivo, e gagliardo nell'uomo, che nella donna. Ondechè l'uomo è di gran lunga più sdegnoso di consorzio, nel possesso della donna, che non è questa, nel possesso di quello; e per conseguente ai principii del naturale diritto più assai ripugna la pluralità dei mariti, che non la pluralità delle mogli. Infine la poligamia ebbe, ed ha tuttavia luogo, presso popoli non al tutto depravati; laddove la poliandria non fu mai costume universale di verun popolo, per quantunque depravato, e corrotto; pogniamo, che qui e qua se ne siano talora veduti alcuni esempi. Però è forza, che ai dettati della retta ragione sia più ripugnante questa, che quella.

Il coniugio, è di sua natura indissolubile. Il che si raccoglie dal fine suo precipuo, che è il bene dei figliuoli. E di vero il bene dei figliuoli dimora, non tanto nell'essere essi generati, quanto nell'essere rigenerati, mercè una buona educazione. Or acciocchè i genitori possano convenevolmente educare i loro figliuoli, egli è al tutto necessario, che restino insieme uniti, finchè loro basta la vita. Dacchè l'educazione eziandio di solo un figliuolo appena si può compiere in tutta, quant'è lunga, la vita dei genitori. Infatti essa è doppia, cioè fisica, e morale. L'educazione fisica dell'uomo troppo è più lunga di quella dei bruti animali, l'edu-

cazione morale si stende, per così dire, ad un tempo indefinito, e mentre viene crescendo un figliuolo, dove non abbiavi alcun impedimento, ne nasce un altro, e quindi un altro ancora. Però è manifesto, che il bene della prole, il quale dimora principalmente nella buona educazione della medesima, al tutto richiede, che il coniugio sia indissolubile. Pel quale argomento è dimostrata l'indissolubilità, non pure del coniugio fecondo, ma e di quello, che è sterile. Perocchè una medesima è la natura dell'uno, e dell'altro; e il sapiente legislatore mira, non a ciò, che per avventura alcuna volta interviene, ma sì a ciò, che interviene comunemente. Ondechè la legge, naturale o civile, stringe tutti, eziandio quelli, nei quali, il fine per essa inteso non potesse aver luogo. Per tal modo sono, finchè vivono, inseparabilmente congiunti col vincolo matrimoniale, non solo i coniugi, ch'hanno figliuoli, ma quelli altresì, che non possono, o non vogliono averne.

Essendo il coniugio di sua natura indissolubile, egli è chiaro, che il divorzio, cioè lo scioglimento del vincolo coniugale, gli deve essere al tutto contrario. Tanta è la contrarietà del coniugio, e del divorzio, che il solo pensiero del divorzio, nonchè il desiderio, nonchè l'eseguimento, torna grandemente pregiudicevole alla felicità coniugale. Perocchè il divorzio, eziandio sol pensato, come possibile, intiepidisce, e per poco estingue l'amor coniugale. E di vero, ogni affetto, come s'afforza, e si scalda, per ogni pensiero, che gli sia favorevole, così si debilita, e raffredda per ogni pensiero,

che gli sia contrario. Or all'amor coniugale qual esser può pensiero più contrario di questo, che all'uno dei coniugi rappresenta l'altro, come a lui divenuto inamabile, anzi odioso, e tale da dover essere esecrato, fuggito, da sè respinto con orrore? Dite ad un coniuge, mentre si stringe l'altro sul cuore: questa persona, che ora vi pare sì degna del vostro amore, tra non molto vi parrà degnissima d'essere odiata da chicchessia. Onde voi vi svincolerete dalle sue braccia, la fuggirete, come si fugge la serpe, non vorrete pur vederla, nè avere con lei veruna società, nè verun commercio. Per fermo colui non patirà d'ascoltarvi a lungo, e giurerà, che voi siete un mentitore, un invidioso, un nemico dell'altrui felicità. Tanto è vero, che il pensiero del divorzio non si può accordare in conto alcuno con l'amor coniugale.

Dal pensiero del divorzio assai di leggieri ne pullula il desiderio. Chè troppe sono le cagioni, le quali fanno, che due coniugi, i quali sanno esser possibile lo scioglimento dei vincoli coniugali, si conducano a volerlo, e a procurarlo. Primamente ognun sa, che la stima, e l'amore scambievole di due persone, a lungo andare, si scema, or sia per l'incostanza naturale del cuore umano, o perchè l'amante venne notando nell'amato certe imperfezioni, le quali da prima gli restarono occulte. Oltre a ciò, non è gran fatto difficile, nel libero conversare del mondo, che ad un marito una donna non sua paia più stimabile, ed amabile della sua. Nel qual caso il vincolo, onde si trova essere legato, senza fallo gli diverrà molesto, e duro; onde

vorrà spezzarlo; e come sappia essere ciò possibile a fare, metterà mano all'opera, con isperanza di condurla, in un tempo non lungo, a buon termine. Il medesimo si dica d'una moglie, rispetto al marito. Troppo è facile, che questa, posto in non cale l'uomo a lei congiunto, s'invaghisca d'un altro, e desideri di sciogliersi da quello, a fine di legarsi con questo, e si studi di venire a capo del suo malvagio disegno per qualsivoglia via, sapendo esser ciò fattibile. Anche può avvenire, che siano tirati a bramare il divorzio, il marito dall'ambizione d'una parentela più splendida, o dalla cupidigia d'una dote più ricca, e la moglie dalla speranza di potere, nella compagnia d'un altr'uomo, fruire una vita più libera, e dilettosa. Di che si vede, quanto agevol sia, posta la possibilità del divorzio, che questo, o quel coniuge, dal pensarlo possibile trascorra a desiderarlo, e a procurarlo.

Il desiderio del divorzio, è tra i coniugi incentivo d'infedeltà. La ragione precipua, per la quale in molti paesi è dalla legge civile permesso il divorzio è l'adulterio. Però il divorzio è ivi una pena, onde il coniuge adultero è punito, a richiesta dell'altro. Or supponete, che una moglie, qual che ne sia la cagione, brami di sciogliersi dal marito, sapendo ella, che il divorzio è un effetto dell'adulterio, si farà adultera, e per tal modo verrà a capo del suo pravo intendimento, se già il marito non ami meglio di tacersi, e tollerarne in pace l'infedeltà, con sua somma infamia. Ciò, che abbiamo detto della moglie, rispetto al marito, possiamo altresì dirlo di questo, rispetto a quella. Un ma-

rito, che desideri sciogliersi dalla moglie, sapendo, che aver potrà l'intento suo, mercè l'adulterio, si farà adultero, e l'avrà. Di che si vede, come il desiderio del divorzio, nei paesi, dov'esso è dalla legge permesso, e dato in pena dell'adulterio, si fa tra i coniugi incentivo fortissimo d'infedeltà. Sopra che si vuole osservare, che, nei predetti casi, il divorzio, ond'è punito l'adultero, gli è anzi premio, che pena. Chè per fermo ad un colpevole non può esser pena ciò, ch'egli stesso desidera. Però la detta legge ha, tra gli altri, l'alto inconveniente di punire un delitto, adempiendo i desiderî malvagi del delinquente.

Se il divorzio apporta sì gran danno anche allora, che si rimane chiuso nel pensiero, e nel desiderio dei coniugi, che farà quando esca in luce, e sia posto in effetto? Il divorzio recato in atto torna dannosissimo ai figliuoli, i quali, dove i genitori si disgiungano, e passino ad altre nozze, o sono abbandonati, o vengono a mano di qualche matrigna, o patrigno. Or troppo son noti gli odii, e le sevizie delle matrigne, inverso i loro figliastri. D'altra parte egli non è possibile, che questi mirino mai di buon occhio colei, che s'è intrusa nel luogo, donde la loro madre legittima fu ingiustamente cacciata, nè ch'amino con amore fraterno i nuovi parti, venuti al mondo a toglier loro una porzione della paterna eredità.

Il danno dei figliuoli, dice il Bentham, dove i genitori si disgiungano, non sarà maggiore di quello, che sarebbe, se il padre, o la madre morisse, anzi sarà minore di quello, che sarebbe, se questi mancassero per morte ambedue.

Questa osservazione del principe degli utilitarî non è argomento di gran sapienza. Perocchè il divorzio, eziandio quando è fatto dalla falce micidiale della morte, torna comunemente assai dannoso ai figliuoli. Nè però dev'esser lecito ai genitori rompere il vincolo coniugale, quando lor piaccia; nè deve il savio legislatore permettere, che questi possano a capriccio mandare quelli in ruina. E di vero, perchè i ricchi possono per qualche sventura perdere le loro ricchezze, sarà egli convenevole, che il legislatore conceda ai ladri la facoltà di spogliarli? Perchè gli uomini, eziandio virtuosi, sono non di rado dalla morte troncati in erba, sarà egli convenevole, che il legislatore conceda agli assassini la facoltà d'ucciderli? Anzi per contrario debbono i governanti fare ogni loro potere, a fine di mitigare al possibile i mali, che sono inseparabili dall'umana condizione, e rimuovere quelli, che procedono dall'umana malizia.

Il divorzio semina l'odio, e la divisione tra le famiglie. Perocch'esso torna d'ordinario gravemente ingiurioso, e ignominioso alla persona ripudiata. La quale però altamente sentirà l'ingiuria ricevuta, e anelerà a vendicarsi; e come il male dei membri tocca tutto il corpo, darà altresì luogo al risentimento, e al desiderio di vendetta tutta la sua famiglia, tutto il suo parentado. Dall'altra parte la famiglia, e il parentado di colui, che diede il ripudio, torranno a difendere colla voce, e se fia bisogno, ancor con le armi il consiglio per lui preso. Per tal modo da sola una scintilla nascerà un incendio, cioè dire da solo un divorzio sorgerà la

discordia tra più famiglie. Or se il divorzio recato in atto non più d'una volta si gran danno cagiona, che farà, quando sia passato in costume? E poichè la stabilità della civil comunanza principalmente dipende dall'unione, e dall'amicizia delle famiglie, egli è manifesto, che il divorzio gittando semi di nemicizia perpetua tra le famiglie, da sè, tende a distruggere tutto il corpo sociale.

Havvi dei filosofi, i quali di buon grado concedono, il divorzio essere ingiusto, e pregiudicievole, e nonpertanto vorrebbono, che il principe civile il permettesse, e tollerasse così come permette, e tollera il meretricio. Costoro vennero per avventura in questa opinione, perchè mai non posero mente al gran divario, che è dal permettere il meretricio al permettere il divorzio. Il principe civile permette il meretricio, in quanto il lascia esercitare impunemente, ma non però lo approva, non lo spoglia di quell'infamia, ond'è coperto, non comanda ai magistrati, che ne proteggano l'esercizio. Laddove s'egli permettesse il divorzio, il farebbe per una legge speciale, mostrando d'averlo per giusto, ed utile, e però ne prescriverebbe la forma, ne noterebbe distintamente gli effetti, e comanderebbe ai magistrati di difenderne l'uso, eziandio con la forza. Oltre a ciò per la permissione del meretricio non si premia una colpa. Laddove, per la permissione del divorzio, assai di frequente si premierebbe l'odio del legittimo consorte, o l'adulterio. Perocchè l'uno dei coniugi, dopo avere portato un odio mortale all'altro, e rottagli più volte la fede, potrebbe, sotto lo scudo della legge, pas-

sare sicuro, e lieto ad altre nozze più gradevoli, e lungamente sospirate. Infine, per questo alcuni filosofi vogliono, che nelle grandi città si tolleri il meretricio, perchè stimano impossibile il toglierlo, e più pregiudicevole all'ordine pubblico il vietarlo, che non il permetterlo. Onde anco s. Agostino dicea: togli dal mondo le meretrici, e avrai turbato ogni cosa con ogni maniera di libidini. (Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus. l. 2. de Ord. c. 4.) Le quali ragioni non servono punto a giustificare la legge, che concede il divorzio. Perocchè il divorzio da molti regni, per molti secoli, è stato escluso, con sommo loro vantaggio; e poich'esso mette tra loro in guerra le varie famiglie, il vietarlo non può non tornare utilissimo alla comunità, che per l'unione, e concordia di quelle sussiste, e fiorisce.

Il divorzio ebbe molti difensori, tra i quali, per una certa arditezza, e cinica impudenza, è rimasto famoso Geremia Bentham. Costui confessa aperto, il matrimonio, a tutta la vita, essere il più naturale, e il più adattato ai bisogni delle famiglie, e parlando generalmente il più favorevole alle persone individue. Nonpertanto afferma, la legge, che vieta il divorzio, essere irragionevole, crudele, dannosa, e per conseguente quella, che il concede, avere le qualità contrarie. La legge, che vieta il divorzio, è per avviso del Bentham, irragionevole, sì perchè presume d'intendere gl'interessi dei privati cittadini meglio, che non gl'intendono essi stessi, e sì perchè presuppone, che al contratto matrimoniale i due contraenti, almeno tacitamente,

appongono questa clausola: noi vogliamo, che questa nostra società sia perpetua, eziandio se dovessimo un dì arrivare ad odiarci tanto, quanto ora ci amiamo. Ella è crudele, perchè coglie gli amanti nel fervore dei loro trasporti amorosi, e certa di non dover essere contraddetta, fa loro sapere, ch'essi entrano in una prigione, la cui porta fia murata per sempre; perchè costringe una persona, che sente, a convivere con una persona abborrita, e ad ammetterne gli abbracciamenti, i quali a lei tornano più duri, che morte; perchè toglie ogni dolcezza al matrimonio, che è il mezzo dato dalla natura agli uomini, acciocchè possano con facilità, e sicurezza satisfare alla più forte di tutte le passioni. Ella è dannosa, tra perchè un marito, quanto più si vuole costringerlo a starsi con una moglie disamata, tanto più se ne annoia, e perchè senza fallo si procaccerà una druda, che maggiormente con lui si confaccia. Il medesimo si dica della moglie, rispetto al marito. Quanto alla legge, che concede il divorzio, ella, se crediamo al Bentham, è al tutto ragionevole, perchè presuppone l'uomo, qual è in fatto, incostante, volubile, sdegnoso di giogo, massimamente infrangibile; è indulgente perchè seconda le naturali inclinazioni del cuore umano; è sommamente utile, sì perchè rende i matrimonii più felici, facendo, che i padri di famiglia, nell'accoppiare insieme i loro figliuoli, secondino il loro genio, anzichè l'ambizione, o la cupidigia, e sì ancora perchè rende i matrimonii più stabili, facendo, che i coniugi s'astengano dall'offendersi, e attendano a compiacersi al possibile

l'un l'altro, affinchè la loro società non avesse a discogliersi innanzi tempo.

A questi sofismi, onde il Bentham impugna la legge, che vieta il divorzio, e difende quella, che il concede, noi così rispondiamo: uffizio del principe civile è procurare l'interesse comune. Ondechè a tutta ragione egli può stanziare qualsissia legge, la quale atta sia a promuoverlo. Or tale appunto è la legge, che vieta il divorzio. Perocchè il divorzio seminando la discordia tra le famiglie, tende a distruggere la comunità civile. E come il bene del corpo ridonda nei membri, il principe civile procurando l'interesse comune, procura altresì l'interesse privato. Vero è che un ordinamento grandemente utile al comune può talora tornare dannoso ad alcun privato cittadino. Ma ciò non lo rende ingiusto. Altramente nessuna legge sarebbe giusta; il che è manifestamente assurdo. Per tal modo la legge, che vieta il divorzio, tuttochè sommamente vantaggiosa alla civil comunanza, può per disavventura essere di qualche pregiudizio a questa, o a quella persona; ma non però il savio principe s'asterrà dallo stanziarla, dovendo egli nello stanziare le leggi aver riguardo, non a quello, che alcuna volta accade, rispetto ad alcun uomo in particolare, ma sì a quello, che d'ordinario ha luogo, rispetto alla moltitudine a sè commessa. Adunque il principe civile, divietando il divorzio, non presume di conoscere il privato interesse dei cittadini, meglio di loro, non s'ingerisce indebitamente nei loro affari, nè s'arroga un diritto non suo, ma fa l'uffizio proprio, procurando nel debito modo l'interesse comune.

Quanto alla clausola, che il Bentham dice essere presupposta nel contratto matrimoniale dai nemici del divorzio, noi concediamo di buon grado, che i coniugi non appongono al detto contratto veruna clausola di questa fatta: noi vogliamo essere maisempre uniti, ancorchè avessimo un giorno ad odiarci, quanto ora ci amiamo. Essi seguitano la natura, che li spinge ad amarsi l'un l'altro con grande ardore, essi sono fermi nella volontà d'amarsi, e però si giurano a vicenda una fede perpetua, senza punto pensare al caso possibile, che il loro amore scambievole si cangi in iscambievole odio. Questo pensiero non ha verun luogo nei loro animi; e tristo chi tentasse di farvelo entrare. Ma s'egli è falso, che i coniugi al contratto coniugale aggiungano la detta clausola, è altresì falso, che la legge divietante il divorzio ve la presupponga da loro aggiunta. Questa legge presuppone soltanto, che il divorzio sia grandemente contrario, sì alla natura del coniugio, e sì al benessere della civil società; e nell'uno, e nell'altro ottimamente s'appone. Ondechè si vuole averla per sapientissima; tanto è lungi, ch'ella sia punto irragionevole.

Intorno a quello, che il Bentham dice della crudeltà della legge, che vieta il divorzio, si vuole avvertire, ch'egli tacitamente presuppone, che la legge civile abbia la sua forza dal consenso del suddito, al quale è imposta, e che però il principe talora si studi d'ottenere il detto consenso, per frode, o per violenza. Questo presupposto è al tutto falso. Perocchè la legge civile ha la sua forza, non

dalla volontà del suddito, ma dall'autorità propria del principe. Ondechè questi la può stanziare a suo senno, sì veramente, ch'ella sia giusta, e atta a promuovere il ben comune; qual è, senza fallo, la legge, che vieta il divorzio. — Ma non è una crudeltà intimare a due sposi novelli la perpetuità del giogo, al quale hanno inconsideratamente piegato il collo; murare la porta della prigione, nella quale hanno posto incautamente il piede; e ciò loro annunciare in termini chiari, e recisi? — No certamente; anzi è gran pietà, e sapienza. Perocchè questo annunzio è loro sommamente gradevole, e serve in gran maniera a tenere lontano dai loro cuori il penoso, e reo desiderio di passare ad altre nozze. Chè il cuore umano agevolmente s'acconcia al mancamento di quello, che sa non essere possibile a conseguire. Nel resto il giogo matrimoniale è perpetuo, non per disposizione della legge civile, ma di sua natura, alla quale la legge, che vieta il divorzio è pienamente conforme. E che diremo del volere, che due persone, delle quali l'una altamente abborrisce l'altra, siano insieme, e confondano in uno le loro anime, fino alla morte? Si dovrà ciò pure ascrivere a pietà? Intorno a questo è da notare, che un marito talora per questo odia la moglie, perchè va perdutamente dietro ad un'amica; e similmente per questo talora una moglie odia il marito, perchè s'è invaghita d'un altr'uomo. In questo caso l'odio è volontario, e colpevole, e si può, e si dee deporlo, e però la legge il condanna, e vieta il secondarlo con l'opera. Vero è nonpertanto, che talora un marito odia la moglie,

perchè questa gli ruppe la fede; il medesimo dicasi della moglie, rispetto al marito. In questo caso l'odio è men volontario, e men reo, e però la legge, dico la legge cristiana, usa col consorte offeso una certa condiscendenza permettendogli il separarsi corporalmente dal consorte infedele, salvo maisempre il vincolo coniugale, cui nessun uomo può spezzare. Infine il Bentham, a mostrare la crudeltà della legge, che vieta il divorzio, afferma, ch'ella toglie ogni dolcezza al matrimonio, il quale, a suo giudizio, non è altro, che un mezzo di satisfare l'amor sensuale. Onde anco insegna, tutto il vantaggio dell'unione coniugale essere posto nella satisfazione della detta passione. Il qual concetto del matrimonio è al tutto degno del gregge d'Epicuro. Nè già dee far maraviglia, che il nostro filosofo senta sì bassamente del matrimonio. Perocchè tutta la sua filosofia è fondata in questo principio: che ogni nostra idea, ogni nostro giudizio, ogni determinazione della nostra volontà procede dal sentimento del piacere, o da quello del dolore. I quali due sentimenti, per suo avviso, alternamente signoreggiano, e governano tutta la vita nostra. Or questo principio manifestamente contraddice al testimonio dell'intimo senso, trasforma l'uomo in un essere meramente sensitivo, togliendo al suo volere ogni libertà, e al suo operare ogni moralità. Il matrimonio ha dolcezze troppo più pure, e più nobili, che non sono quelle del piacer sensuale, e serve secondo l'intendimento della natura, a dar vita, e perfezione ad esseri intelligenti. Il qual fine è importantissimo, e al tutto richiede,

secondo che fu per noi dimostrato più sopra, ch'esso sia d'uno con una, e in perpetuo. Quanto al danno, che, per avviso del Bentham, procede dal vietare il divorzio, è da osservare, che se dee dirsi dannoso ogni ordinamento, che porga occasione ad alcun disordine, nessuno ordinamento, per quantunque provvido, si potrà dire innocente. Pur troppo è vero, che l'uomo, per soverchia gelosia della propria libertà, propende inverso ciò, che è vietato, e non potendo rompere un tal divieto, cerca di vendicarsene comechessia, rompendone un altro di non minore importanza. Per tal modo può avvenire, che per la legge, che vieta il divorzio, un marito più presto s'infastidisca della moglie a lui discara, e non potendosene disgiungere, si trovi un'amica, ma questi disordini in tal caso si vogliono ascriverli alla malvagia volontà dell'uomo, non alla detta legge, la quale ne rimuove innumerevoli altri troppo più gravi, e universali, i quali, senza essa, certamente avrebbero luogo.

La legge, che concede il divorzio è dal Bentham lodata a cielo. Sopra che possiamo osservare, che la sapienza del buon legislatore non istà nel conoscere le ree pendenze degli uomini a lui suggetti, ma sì nel prescrivere loro quello, che può servire a raddrizzarli, come altresì la sapienza del buon medico non istà nel conoscere le malattie degli infermi a lui dati in cura, ma sì nel porgere loro alcun rimedio atto a sanarli. Or la legge, che concede il divorzio, lungi dal fermare l'incostanza dei coniugi nel salutevole proponimento di rimanere uniti fino alla morte, la lascia libera; lungi

dal domare l'indocilità dell'umano volere, la seconda. La qual condiscendenza non è punto prudente. Perocch'essa, anzichè migliorare l'uomo, il peggiora. E di vero, secondo che notò un alto ingegno (Giacomo Balmes), due sono le maniere di governare una passione. La prima dimora nell'andarle a versi, la seconda nel resisterle; quella retrocede di mano in mano, che la passione s' avanza, questa le oppone un ostacolo insuperabile; l'una le lascia la speranza di potersi allargare, e satisfare a pieno, l'altra le chiude inesorabilmente ogni via, tranne quella della nequizia, la quale al libero arbitrio dell'uomo esser non può mai chiusa. Delle quali due maniere di governare una passione, senza fallo è migliore quest'ultima. Perocchè la passione, dove non le sia conteso il passo, va sempre avanti, finchè non giunga al termine, al quale aspira. Il che in particolar modo s'avvera dell'amor sensuale, il quale non può essere domato altramente, che sottraendogli al tutto ogni alimento vietato, del quale è comunemente più ghiotto, che non dell'alimento permesso. Or la legge, che concede il divorzio procede nel modo primo, quella, che il vieta nel secondo. Ciò che il Bentham aggiunge, in prova dell'essere la legge, che concede il divorzio, vantaggiosa, appena merita risposta. Chè certo, posta la detta legge, i padri di famiglia dominati dall'ambizione, o dalla cupidigia, nell'accoppiare i loro figliuoli, non si terranno dal contraddire al loro genio per timore del divorzio; onde in questa parte i matrimonî non ne saranno punto più felici; e i coniugi troppo più spesso saranno condotti a desi-

derarlo, che non a temerlo, e per conseguente, anzichè compiacersi a vicenda, a fine d'evitarlo, s'offenderanno a vicenda, a fine di conseguirlo; onde in quest'altra parte i matrimonî non ne saranno punto più stabili, anzi perderanno ogni stabilità, e si cangieranno assai di frequente in veri concubinati.

La società coniugale, avuto riguardo al numero delle persone, ond'è composta, è la minore di tutte. Nonpertanto ella è perfetta, in quanto non le manca veruno degli elementi richiesti a formare un corpo morale. I quali elementi si riducono a due, ciò sono il governante, e il governato, il principe, e il suddito. Ora dei due coniugi, quale sarà il principe fornito dell'autorità di comandare, il marito, o la moglie? Senza fallo il marito. Tal è l'intendimento della natura. Il qual intendimento noi lo raccogliamo dalle doti naturali, onde l'uomo, in questo particolare, prevale alla donna. Perocchè l'uomo è, generalmente parlando, perspicace, prudente, potente di consiglio, forte, costante, animoso, vago di vedere; le quali doti lo rendono atto a soprastare, e a comandare; laddove la donna è poco veggente, irresoluta, mutabile; aliena dal trattare gli affari difficoltosi, timida, delicata, casalinga; le quali doti la dispongono a sottostare, e ad obbedire. Però è manifesto, essere intendimento della natura, che il governo della società coniugale sia in mano del marito, non della moglie.

Il che si conferma per la filogenia, dico l'istinto di farsi capo d'una famiglia, anzi d'un' intera pro-

sapia. Il quale istinto, nella sua pienezza, non ha luogo, se non nell' uomo. L' uomo naturalmente desidera d' avere figliuoli, e nepoti, a fine di potere ad essi lasciare le sue sustanze, le sue affezioni, le sue opinioni, il suo nome, la sua memoria. La donna gli serve di mezzo, e d' aiuto atto a satisfare cotesto desiderio cotanto alto, e ragionevole. Il detto istinto si mostrò oltremodo vigoroso nella prima età del mondo, in quei padri di famiglia, dai quali erano per uscire le varie nazioni, che al presente tutta occupano la terra, ed era grandemente rafforzato dalle circostanze, tra le quali sono assai notevoli queste quattro: La prima è, che in quei primi tempi, le civili comunanze, le quali al presente all' uomo naturalmente desideroso di gloria, porgono tanto pascolo con le lettere, con le scienze, con le arti, con le imprese guerresche, non erano ancor sôrte, o erano assai rozze, ed informi. Onde l' uomo non potea procacciarsi un gran nome, presso i posteri, se non facendosi autore d' una gran famiglia, e se possibil fosse d' un gran popolo; e però a questo vanto con tutta l' anima aspirava. La seconda è, che allora la terra era in gran parte senza padrone. Onde chi aveva un maggior numero di figliuoli, poteva occuparne una porzione maggiore, e coltivarla, e arricchire. D'altra parte in quella età, nella potenza umana prevaleva l' elemento fisico, il quale dimora nel vigor delle braccia. Per la qual cosa nell' uomo l' istinto generativo era altresì frugato gagliardamente dal desiderio della ricchezza ad un tempo, e da quello del potere.

La terza è, che il vincolo, onde i genitori sono legati ai figliuoli, e questi a quelli, era in quell'età più stretto, e più forte. Allora i figliuoli, non essendo gran fatto distratti da cure estranee, amavano unicamente la loro famiglia, e soprattutto i loro genitori, e li riverivano quai loro sovrani signori, e li ascoltavano, quai loro maestri; e dappoichè quelli erano trapassati, ne riponeano con grande espressione di dolore i cadaveri nel sepolcro, ne custodivano con gran gelosia le ceneri, ne eseguivano con gran fedeltà i voleri, ne rammentavano i detti, ne serbavano le memorie e assai di frequente trascorsero eziandio a rendere loro un culto dovuto a sola la Divinità. Come dunque i genitori, mentre erano vivi, tanto alti onori riceveano dai figliuoli, e maggiori se ne promettеano, appresso la morte, è cosa manifesta, che doveano sommamente desiderare d'averne un numero grande al possibile. L'ultima circostanza è, che in que' primi fondatori dell'umana famiglia, la virtù generatrice era piena, e perfetta. Onde avveniva, ch'essi nell'animo, e nel volto dei figliuoli, e dei nepoti più lontani lasciavano l'impronta di sè medesimi. Di che vennero le diverse razze, le quali sono anche oggidì indicate dai fisiologi tra gli uomini. Però ai detti fondatori dovea parere di rimanere vivi nei loro discendenti in perpetuo. E come l'uomo naturalmente aspira all'immortalità, non è maraviglia, ch'eglino si studiassero di procacciarsela per questa via.

Per queste considerazioni si vede aperto, che il natural sentimento della filogenia appartiene in

proprio al sesso maschile. Or un sentimento naturale è indizio, e titolo d' un diritto ad esso rispondente. E di vero dall' una parte ciascuno può lecitamente satisfare ad un natural desiderio, dentro i limiti segnati dalla retta ragione; dall' altra, nessuno può lecitamente porre ostacolo al detto soddisfacimento. Però, posto un sentimento naturale, abbiamo i due costitutivi del diritto, ciò sono la libertà morale in chi possiede il sentimento, e il dovere di rispettarlo negli altri. Adunque un uomo, che voglia adempire il desiderio della filogenia, facendosi capo d' una famiglia, non s' usurpa un potere indebito, ma esercita un diritto suo proprio.

Havvi dei filosofi, i quali avendo mal compresa l' uguaglianza naturale degli uomini, dove venga loro veduta alcuna ineguaglianza negli umani diritti, affermano, ch' essa procede dalla libera volontà degli uomini stessi. Per tal modo veggendo essi, come in ogni paese il marito ha una certa superiorità, rispetto alla moglie, perfidiano in dire, che al marito questa superiorità viene dal libero consenso della moglie, la quale di buon grado gli si assoggetta. Intorno alla quale opinione, noi primamente osserviamo, che una costumanza, la quale ha luogo tra gli uomini, in tutti i tempi, in tutti i paesi, non può provenire altronde, che dalla natura umana, essendo al tutto impossibile, che una cagione particolare, varia, passeggera partorisca un effetto universale, uniforme, costante. Appresso avvertiamo, che il coniugio è una società naturale, la quale ha la sua forma, il suo fine, il suo

capo dall' autore della natura. Ondechè nessuna forza umana, per quantunque grande, lo potrà mai, nelle dette cose, in alcun modo cangiare. Ora, secondo che fu per noi dimostrato, mercè la considerazione delle doti naturali, e dei sentimenti altresì naturali dei coniugi, la dignità di capo della società coniugale fu dall'autore della natura conceduta al marito, non alla moglie. Adunque la non si vuole avere per un effetto del libero consenso di questa. Vero è nonpertanto, che il coniugio, essendo un contratto, non può aver luogo senza il consenso d' ambe le parti. Ma s' esso dal detto consenso ha l' essere, non ne ha però la natura. Ondechè gli uomini possono abbracciare, o no, questo stato a loro piacimento. Ma, dove l' abbiano una volta abbracciato, debbono, per legge di natura, adempirne tutte le condizioni. Delle quali una senza dubbio è questa, che il marito comandi, e la moglie, nelle cose, che riguardano il fine proprio del coniugio, obbedisca.

Nel coniugio il marito, tuttochè superiore, è nondimeno anche compagno, rispetto alla moglie; e similmente la moglie, tuttochè inferiore è non dimeno anche compagna, rispetto al marito. Quindi è grandemente temperata, sì la superiorità di questo, e sì ancora la suggezione di quella. L' impero maritale, secondo l' intendimento della natura, non dee essere troppo rigido, nè troppo rimesso, ma misto di gravità, e di soavità. L' impero è troppo rigido, allorchè l' imperante, nell' imperare, non mira ad altro, fuorchè al proprio vantaggio; così procede il padrone con lo schiavo. L' impero è troppo ri-

messo, allorchè l'imperante, nell'imperare, non mira ad altro, fuorchè al vantaggio del suddito; così procede il medico col malato. L'impero è misto di soavità, e di gravità, allorchè l'imperante, nell'imperare, mira al vantaggio comune di sè, e del suddito. Tale esser dee l'impero maritale. E di vero nel primo caso la moglie odia il marito; nel secondo non lo riverisce, quanto conviene; nell'ultimo l'ama, ad un tempo, e lo riverisce, l'ama qual consorte, lo riverisce qual superiore.

Nel coniugio sono due, per così dire, elementi opposti, ma non discordanti, uno d'eguaglianza fondato nell'essere i coniugi, l'uno dell'altro, consorti; un altro d'ineguaglianza fondato nell'essere il marito superiore alla moglie, e questa, suddita di quello. Ora certi filosofi disconoscendo nel coniugio l'elemento d'eguaglianza, abbassarono di soverchio la donna, facendola serva dell'uomo; certi altri per contrario, disconoscendo l'elemento d'ineguaglianza, innalzarono di soverchio la donna, facendola uguale all'uomo, in tutti i diritti propri della società coniugale. Molti, e gravi sono gl'inconvenienti, sì della servitù della donna nel coniugio, sì dell'eguaglianza della medesima, rispetto all'uomo, in fatto d'autorità. Quanto ai primi, la moglie serva non tiene il grado di moglie, non è compagna al marito, non consapevole dei pensieri di lui, non partecipe delle gioie, non consolatrice degli affanni; ella a lui non è altro, che uno strumento abbiettissimo di voluttà. Oltre a ciò dalla servitù della moglie pro-

cedono gli adulterii del marito. Perocchè il marito padrone, congiungendosi con una estranea, s' avvisa di non fare veruna ingiuria alla moglie serva, nè questa osa mai di querelarsene punto. Anche la poligamia si vuole averla per un effetto della servitù della moglie. Perocchè un uomo, che si piglia in moglie una sua schiava senza farla libera, non intende di concedere a lei sola tutto intero il possesso del suo corpo, nè quello del suo cuore. Ondechè stima di poterlo impunemente partecipare ad altre molte, quante le leggi civili, e le sue facoltà gli permettono di sposarne. Aggiungete, che la moglie serva, non avendo la dignità di moglie, non avrà nè manco quella di madre. Della qual cosa avvedendosi assai per tempo i figliuoli, dov' ella ne abbia, non le renderanno il debito onore; anzi per poco si vergogneranno d' essere da lei nati. Infine la moglie serva, veggendosi avvilita, disprezzata, ingiuriata, oppressa, forza è, che diventi stupida, e insensibile, o aspiri del continuo a vendicarsi. Nell' un caso, e nell' altro, ella sarà riprensibile, e mal atta a promovere la domestica felicità.

Quanto agli inconvenienti, che procedono dal fare i coniugi eguali in fatto d' autorità, basti notarne due soli, che ne comprendono molti. La detta uguaglianza rende la società coniugale inoperosa, e la snatura. E di vero ella è inseparabilmente congiunta con la poliarchia. Or la poliarchia non può aver luogo nella società coniugale, senza renderla inoperosa, e snaturarla. Perocch'essa, dove abbia luogo nel coniugio, fa che i coniugi

cessino di cospirare al conseguimento del fine loro comune, e toglie il divario, che la natura ha posto tra il sovrano, ed il suddito. La poliarchia è in sè buona, e può senza danno essere introdotta in molte società, sì veramente, che la non si stenda tanto da pareggiare il suddito col sovrano, e troncare il corso dell'operare concorde dei sozii. Nella società civile, a cagion d'esempio, ella può essere introdotta, e largamente stesa a tutti eziandio i padri di famiglia, senza che tragga seco i due detti inconvenienti. Mercecchè nel caso, che intorno a qualche affare di grande importanza, eglino dissentissero, si potrebbe tuttavia stare al suffragio dei più, nei quali sarebbe rappresentato il sovrano, e negli altri il suddito. Per tal modo nella detta società, il corso dell'operare socievole non sarebbe arrestato; pognamo, che fosse alquanto ritardato. Ma dove la poliarchia sia introdotta nella società coniugale, e i coniugi tra loro discordino, intorno a qualche negozio risguardante il fine proprio del coniugio, il numero dei deliberanti è uguale d'ambe le parti, cioè non v'ha, che solo un deliberante da ciascuna parte; e per conseguente non si può stare al suffragio dei più; nè v'ha modo di potere discernere il suddito dal sovrano, o se vogliamo così esprimerci, havvi il sovrano senza il suddito. Però è forza interrompere ogni operazione, finchè l'uno dei deliberanti spontaneamente non si sommetta all'altro. Il qual interrompimento non può aver luogo nel coniugio, senza grave danno dei coniugi, e della prole. Adunque è manifesto, che coloro, che fanno

i coniugi eguali in fatto d'autorità, introducono nella società coniugale la poliarchia, o piuttosto l'anarchia, e la rendono inetta a conseguire il fine a lei prefisso dalla natura, anzi al tutto la guastano.

Il coniugio è manifestamente necessario al mantenimento dell'umana famiglia; d'altra parte ogni umano individuo, che non sia difettoso nel corpo, è ad esso naturalmente atto, e gagliardamente inclinato. Onde pare, ch'ogni umano individuo, sì veramente, che il possa, sia tenuto d'abbracciare lo stato coniugale. In prova di che si potrebbe per avventura anco dire, che dove ciascuno non sia tenuto d'abbracciare il detto stato, egli può avvenire, che nessuno l'abbracci. Nel qual caso tutta l'umana famiglia di necessità verrebbe a perire.

Questi sofismi, onde anco a dì nostri s'armano i nemici del celibato, furono già pienamente distrutti da S. Tommaso. — La natura, egli dice (Suppl. q. 41. a. 2.), inclina gli uomini a questo, o a quell'atto, o stato, in due modi, primo in quanto esso è necessario al perfezionamento di ciascheduno, e una siffatta inclinazione obbliga ogni uomo; perocchè le perfezioni naturali convengono a tutti. Secondo, in quanto esso atto, o stato è necessario al perfezionamento della moltitudine. E poichè molti sono gli atti, e gli stati di simil fatta, dei quali l'uno esclude l'altro, una siffatta inclinazione non obbliga ogni uomo, come fa la legge. Altramente ogni uomo sarebbe obbligato ad esercitare l'agricoltura, l'architettura, e non poche altre arti somiglianti, le quali sono

necessarie al bene della comunità umana. Senonchè, dove si tratta di cotali cose, l'inclinazione naturale è satisfatta da molti, i quali attendono a compiere diversi uffizî. Come dunque al perfezionamento dell'umana famiglia è mestieri, che alcuni diano opera alla vita contemplativa, la quale è grandemente impedita dal matrimonio, la naturale inclinazione a questo stato non ci stringe a guisa di legge; e ciò eziandio per avviso dei filosofi. Tra i quali Teofrasto dimostra, che al sapiente non s'addice il pigliar moglie —. Per le quali parole il santo dottore dimostra, che l'umano individuo, tuttochè atto, e inclinato al matrimonio, non è però tenuto di contrarlo; non per l'attitudine; mercecchè l'attitudine naturale non partorisce obbligazione morale; altramente ogni uomo sarebbe moralmente obbligato di fare tutto ciò, a che si trova essere naturalmente atto. Il che non può essere. Non per l'inclinazione; mercecchè l'inclinazione naturale non genera obbligazione morale, se non quando l'atto, a cui trae, sia richiesto al perfezionamento dell'individuo stesso. Il che non s'avvera del matrimonio. Il quale anzi è talora ostacolo, sì al perfezionamento dell'uomo in particolare, e sì ancora al vantaggio del comune. Onde veggiamo, che nelle civili comunanze, certi uffizî, a cagion d'esempio, il mestiere dell'armi, sono congiunti col celibato, pogniamo, che una tal legge abbia ella pure i suoi inconvenienti. Senonchè certi sofisti, con intendimento di rifiutare quello, che afferma S. Tommaso dell'attitudine naturale, rispetto all'obbligazione morale,

osservano, esservi un gran divario tra l'attitudine naturale di ciascun uomo al matrimonio, e l'attitudine altresì naturale di ciascun uomo al coltivamento delle arti meccaniche, o liberali. Quella, essi dicono, quanto allo scopo, a cui mira, è determinata; questa per contrario, nello stesso particolare, è indeterminata. Onde dall'essere inetta questa ad obbligarci, non potete inferire, che sia per ugual modo inetta ad obbligarci anco quella.

A questo noi rispondiamo, che un' attitudine naturale per quantunque determinata, non è fonte, nè indizio d' obbligazione morale. Da questo principio, non dalla somiglianza, maggiore, o minore, delle attitudini naturali, noi raccogliamo, che nessun uomo in particolare è tenuto d'abbracciare lo stato matrimoniale. La natura, con mano profusa, fornì l' uomo di molte attitudini, oltremodo svariate, perchè potesse, a suo senno, secondo che richiedessero le circostanze operare, quando secondo l' una, e quando secondo l' altra, non perchè dovesse, in ogni incontro, operare secondo ciascuna; massimamente che il secondarne una toglie assai di frequente il poterne secondare un'altra. Quindi nasce tra gli uomini una grande varietà d' operazioni, la quale, dove sia da savie leggi convenevolmente ridotta ad una certa unità, torna a sommo vantaggio, ed ornamento della civil società. Nè già per questo è da temere, non forse tutti ad un tempo gli uomini s' astengano dal matrimonio, e la schiatta umana venga a mancare. Chè secondo il consueto operare della natura, non può essere, che una inclinazione naturale non ab-

bia l'effetto suo nei più; e d'altra parte ogni cosa soggiace alla divina provvidenza, la quale opera con forza, e soavità; e per conseguente, eziandio negli affari umani, fornisce ogni suo intendimento con tutta certezza, salvo in ogni sua parte il nostro libero arbitrio.

Se il matrimonio non è prescritto, egli è manifesto, che il celibato esser dee lecito. E non pur lecito è il celibato, ma grandemente lodevole, e migliore del matrimonio. Vero è, che v' ha più maniere di celibi, le quali non sono tutte ad un modo buone, e degne di lode. Havvi de' celibi involontari, i quali s' astengono dal matrimonio loro malgrado, or sia per non perdere l' uffizio pubblico, al quale, per disposizione della legge civile, è richiesto il celibato, o per non contristare i loro genitori, ai quali non piace, che i figliuoli si maritino, o per non avere di che poter sostentare la famiglia, che sarebbe per uscirne. Havvi de' celibi volontari, ma grandemente viziosi, i quali s' astengono dal matrimonio, a fine di potere, senza verun ritegno, satisfare alle malnate loro voglie. Havvi finalmente de' celibi volontari, e grandemente virtuosi, i quali s'astengono dal matrimonio, a fine di potere, con maggiore agio, dare opera al coltivamento delle scienze, alla contemplazione delle maraviglie della natura, alla considerazione dei divini attributi, alla pratica delle virtù religiose, al perfezionamento morale di sè medesimi, al promovimento del ben comune. La prima maniera di celibato non è rea, ma non però è da sè degna di lode, la seconda è detestabile, la terza è somma-

mente lodevole, ed ammirabile. Or di questa appunto intendiamo noi di parlare, quando antiponiamo il celibato al matrimonio.

Quest' ultima maniera di celibato è nobilissima, e pregevolissima, perocch' essa è l' effetto d' una virtù straordinaria, e per poco sovrumana. A voler ciò comprendere, è da por mente alla forte inclinazione, onde siamo portati ai sensuali diletti; la quale inclinazione, secondo la cattolica verità, è parte del gran disordine, che in noi regna, a cagione della colpa dei nostri progenitori. Alla detta inclinazione ciecamente servono tutti coloro, i quali, postergato il dettame della ragione, si tuffano, e convolgono nel pantano d' ogni più sozza libidine. Ad essa in parte obbediscono eziandio quegli, che nel coniugio danno opera alla generazione della prole; pogniamo, che l' atto sia onestato dalla condizione dello stato, in cui si trovano. Per contrario i celibi virtuosi al tutto la signoreggiano, non a quando a quando ma costantemente, astenendosi, non pure da qualsivoglia atto esteriore, in questo particolare, disordinato, ma eziandio da qualsivoglia desiderio, da qualsivoglia pensiero.

Il celibato fu maisempre in gran pregio, presso gli antichi pagani, sì civili, e sì barbari, e presso i popoli modernamente scoperti, nell' una, e nell'altra America; comechè tutti costoro s' avvisassero il matrimonio essere il solo proprio dell' uomo, e rotti fossero ad ogni maniera di libidine. I detti popoli, parlando generalmente, richiedeano il celibato, soprattutto in quelle persone, che doveano

compiere alcun uffizio di religione, qual è principalmente l'uffizio del sagrificare; con che davano chiaro a divedere, ch'eglino stimavano, i celibi, per la purezza dell'animo, e del corpo, essere in particolar modo atti a trattare le divine cose, accetti alla Divinità, sicuri di doverne essere esauditi. Nel che, senza fallo, essi ben s'apponeano. Nel pregiare, e onorare il celibato, a tutti gli altri popoli entrò innanzi il popolo romano. Aveva egli in Roma un collegio di sei vergini, fiore della più fina nobiltà, le quali doveano mantenere del continuo acceso il fuoco sacro alla Dea Vesta, onde appellate erano vestali, e custodire le sette cose fatali; dalla conservazione delle quali, per avviso dei romani, dipendea la prosperità, e la conservazione di Roma; ciò sono lo scudo di Marte caduto dal cielo, il palladio, lo scettro di Priamo, il carro di Giove venuto da Veia, le ceneri d'Oreste, la pietra conica, il velo d'Elena o d'Iliona. Le vestali erano, nella via pubblica, precedute da un littore. S'egli avveniva, che un console per la strada s'incontrasse con una d'esse, tosto egli faceva a suoi littori abbassare i fasci, e le cedeva il lato più degno. Ad esse era conceduto di girsene in cocchio, anche allora, che per disposizione della legge civile, era ciò vietato ad ogni altro; ad esse era dato un seggio distinto nella celebrazione degli spettacoli. In giudizio il semplice loro affermare, o negare alcun fatto tenea luogo di giuramento. S'egli incontrava, che un reo di morte, mentre era condotto al patibolo, s'abbattesse ad alcuna di loro, di presente era

rimandato libero, come se per l'incontro d'una vergine fosse divenuto innocente. Tra le vestali è nominata a grande onore da Tacito un'Occia morta sotto Tiberio, e stata cinquanta sette anni reggitrice dei sacri ordini di Vesta. Ma guai nonpertanto se alcuna d'esse fosse trovata rea d'aver violato il suo voto! Di tratto era sepolta viva, e i suoi complici messi a morte.

Ma nessun ordine d'uomini ebbe mai tanto alto concetto del celibato, quanto i cristiani, dico quelli, che professano la vera dottrina di Cristo, e ne imitano gli esempi. Questi, comechè abbiano il matrimonio per un vero, e grande sacramento della legge nuova, pur nondimeno affermano concordemente, lo stato dei celibi essere di gran lunga migliore di quello dei coniugati. Onde la chiesa insegnante adunata in Trento sottopose alla scomunica, chiunque sarebbe oso di dire, non essere miglior cosa, e più beata il rimanersi in verginità, che il maritarsi. Il qual insegnamento è tolto manifestamente da S. Paolo, che nella sua prima epistola ai corinti dichiara aperto, che chi marita la vergine sua fa bene, e chi non la marita, fa meglio. Oltre a ciò i cristiani dottori, considerando il celibato qual è quaggiù, lo ricolmano di lodi altissime. Perocchè alcuni d'essi insegnano, i celibi essere la porzione più eletta, il fiore della greggia di Cristo; altri li chiamano angeli della terra, e per poco li pareggiano agli angeli del cielo; e v'ha tra loro, chi francamente afferma, gli angeli essere in sè più felici, i vergini, più ammirabili. I medesimi cristiani dottori, non paghi

d' aver considerato il celibato, qual è quaggiù, s' innalzano, con la scorta delle divine scritture, a contemplarlo, quale sarà in cielo, e chiaramente comprendono, che i vergini colassù porteranno scritto su le loro fronti il nome dell' Agnello, e quello del Padre suo; e canteranno, davanti al trono divino, un cantico nuovo, cui gli altri beati potranno bene ascoltare, ma non però imparare; e seguiteranno l'Agnello su per quelli ameni giardini, olezzanti di primavera non peritura, dovunque egli vada; e saranno ivi quasi come primizie a Dio, e all' Agnello. Ondechè, rispetto agli altri beati avranno quel pregio, ch' hanno i frutti primiticci, rispetto ai serotini; infine, oltre la gloria essenziale, avranno i vergini in cielo una gloria accidentale loro propria; onde anco al capo, sopra la corona comune a tutti i beati, ne porteranno un' altra, la quale dai sacri scrittori fu detta aureola.

Il celibato è stato, non pure di grande eccellenza, ma e di grande utilità, sì per gli uomini individui, sì per le umane comunità. Il celibato torna utile agli uomini individui, primo perchè rimove una buona parte di loro da uno stato violento. Comechè la società coniugale sia agli uomini naturale, nonpertanto havvi non pochi tra loro, dell' un sesso, e dell' altro, i quali l' hanno, per così dire, in orrore, e la fuggono a loro potere. Per verità non è agevole a dire, onde proceda un siffatto abborrimento. Forse riguardano essi il matrimonio dalla parte, che ne presenta i mali, omettendo di riguardarlo dall' altra, che ne pre-

senta i beni; forse s' avvedono di non avere le qualità richieste a poter essere altrui gradevole in una compagnia perpetua; o veramente essi aspirano ad un bene migliore, qual che ne sia la vera cagione, il fatto è indubitato. Però è manifesto, che questi cotali sono, mercè il celibato, rimossi da uno stato, il quale sarebbe loro duro, e violento. Ora ognun sa, che nessuna qualità tanto vale a renderci penoso uno stato, un uffizio qualunque, quanto l' essere esso contro al nostro genio. Oltre a ciò il celibato esenta l' uomo da una farraggine di cure moleste. Nessuno ignora, quante, e quanto pungenti siano le cure, ond' è avvolto il matrimonio. Delle quali cure alcune hanno luogo maisempre; e però non è possibile evitarle; altre hanno luogo assai di frequente; e però troppo è malagevole andarne liberi. Tra le prime sono da noverare tutte quelle, che sono congiunte con i doveri proprî dello stato matrimoniale, dico il dovere, onde i coniugi sono tenuti di mantenere tra loro, durevolmente al possibile, la concordia, e la pace, e quello d' educare convenevolmente i figliuoli, e quello d' amministrare prudentemente le cose domestiche. Tra le seconde sono da porre quelle, che vengono all' uno dei coniugi dal conoscere l' infedeltà dell' altro, anzi dal pur sospettarne, e quelle, che vengono ad entrambi dalla indocilità dei figliuoli, dalle disgrazie, onde sono percossi, dai pericoli onde sono circondati. Questo gran cumulo di cure, al quale soggiace lo stato matrimoniale fu da S. Paolo molto acconciamente chiamato tribolazione della carne. Perocch'esso tien

dietro all'adempimento d'un desiderio carnale. Ora il celibato ce ne franca al tutto. So, che non sarebbe lodevole chi fuggisse il matrimonio per questo solo, perch'esso è penoso; ma so ancora, che un uomo può avere molte buone ragioni di rimanersi celibe. Nel qual caso egli, mercè il celibato, si sottrae da un peso gravissimo, e per poco incomportabile, senza veruna taccia di viltà.

Il celibato torna altresì profittevole alle umane comunità, il che si comprova per l'operare di quegli stessi, che ne hanno in mano il freno. Tra i molti uffizi, che servono a promovere il comune vantaggio, nessuno per avventura è tanto necessario, quanto quello del soldato. Perocchè il soldato in tempo di pace attende a mantenere l'ordine pubblico, e in tempo di guerra dà opera a difendere la patria pericolante e a vendicarne le ingiurie. Ora ognun sa, che i rettori dei popoli al detto uffizio, nei gradi inferiori, comunemente richieggono il celibato, senza verun riguardo al genio di coloro, che vengono assoldando, e agli inconvenienti, che sono per seguirne. Nel che, a dir vero, eglino ben s'appongono. Perocchè un soldato impacciato dalla famiglia non potrebbe accorrere pronto, dove il chiamasse il comun bisogno, e intenerito dall'amore della consorte, e dei figliuoli, non potrebbe incontrare coraggioso, com'è dovere, la morte. Adunque il celibato torna profittevole alla civil comunanza, come quello, che secondo l'avviso dei pubblici governanti, e secondo la verità della cosa, rende gli uomini atti ad adempire un uffizio sommamente necessario al mantenimento

del ben comune, qual è quello del soldato. Le comunità civili hanno mestieri, non pure d'uomini valorosi, che le difendano con l'armi, e ne vendichino le ingiurie, ma eziandio d'uomini scienziati, che le ammaestrino con sane dottrine, d'uomini zelanti, che le purghino dai vizii, con salutari istituzioni, d'uomini pii, che le santifichino con i ministeri della religione. Ora è cosa certa, che al conseguimento di questo triplice fine, sono di gran lunga più atti i celibi, che non i coniugati; pogniamo, che questi stessi non siano del tutto inetti. E per confermare la cosa con un fatto assai divulgato. Ond'è, che nell'adempimento dei tre detti uffizi i sacerdoti cattolici sono tanto superiori ai ministri protestanti? Molte sono le cagioni di questa superiorità. Ma una delle principali, senza fallo, è questa che quelli sono celibi, questi ammogliati.

Certi politici, avvezzi a misurare il pregio di checchessia con l'utilità del comune, affermano, il celibato essere grandemente dannoso al ben pubblico, e però doversi abolire. Il ben pubblico, essi dicono, non può aver luogo colà dove regna l'inerzia, e languisce l'amor patrio, e si propaga il mal costume, e si mette ostacolo, all'incremento della popolazione. Ora il celibato, se a loro diam fede, fa gli uomini inerti. Perocch'esso sottrae loro lo stimolo più gagliardo dell'umano operare, cioè il bisogno, al quale il celibe, non avendo da pensare se non a sè stesso, assai meno soggiace, che il coniugato, il quale ha da pensare altresì alla consorte, e ai figliuoli. Il celibato spegne in petto agli uomini l'amor patrio. Gli uomini non amano la pa-

tria, se non per certe cose loro oltremodo care, delle quali in essa fruiscono. Or tra le dette cose tiene il primo luogo la famiglia, della quale i celibi sono privi. Il celibato diffonde tra gli uomini il mal costume. Perocchè, il celibe non potendo, secondo che mostra l'esperienza, a lungo tollerare gli ardori della concupiscenza, e sdegnando gli amori legittimi, apre il cuore agli amori vietati, e s'abbandona sfrenatamente ad ogni maniera di libidine. Infine il celibato impedisce l'aumento della popolazione, togliendo il matrimonio, che n'è la sorgente perenne.

Queste accuse recate innanzi dai politici contro il celibato in generale, sono tutte ad un modo false, ed ingiuste. Perocch'esse accomunano col celibato virtuoso le colpe proprie del celibato vizioso. Egli è fuor di dubbio, che il celibato vizioso, cioè quello, che nasce da vaghezza di vita licenziosa, rende gli uomini inerti. Dacchè la voluttà ammollisce i cuori, e li ritrae da qualsivoglia fatica. Ma il celibato virtuoso, cioè quello, che nasce da proposito di vita perfetta, non può, senza grave ingiustizia, essere di ciò incolpato. Dacchè la virtù fortifica gli animi, e gli spinge a grandi imprese. Ma, dicono, ad operare si richiede uno stimolo, e i celibi non l'hanno. Rispondiamo, che i celibi virtuosi, comechè non siano padri di famiglia, trovano tuttavia molti e forti stimoli a fare grandi cose, or sia nel desiderio di farsi perfetti, o nell'amore dei loro simili, o nell'amore di Dio. Anche si dee notare, che la virtù, per quantunque grande, di rado, o non mai giunge a spegnere al tutto nel cuore del-

l'uomo l'amore della gloria. Il quale amore fu, com'è noto, in ogni tempo, tra gli uomini, fortissimo incentivo di grandiose azioni. Nel resto non è bisogno di molte ragioni, dove abbondano i fatti. Ognun sa, quanto per l'addietro abbiano fatto, e sofferto, e quanto anco al presente facciano, e soffrano i membri del clero cattolico, sì secolare, e sì regolare a fine d'ammaestrare gl'ignoranti, o di correggere i traviati, o d'alleggerire le miserie degli infelici, o di stabilire, e propagare la vera religione. Or tutti costoro erano, e sono celibi, adunque il celibato non fa gli uomini inerti. Nè li fa punto freddi in amare la loro patria. Ma, soggiungono i politici, i celibi non hanno famiglia, per la quale siano stretti alla loro patria. Rispondiamo, ch'eglino alla patria loro strettamente s'attengono per troppi altri vincoli; vi s'attengono pel vincolo dei congiunti, e degli amici, per quello della nascita, per quello delle memorie giovanili, per quello delle ceneri degli avi. Nel resto gli affetti dell'animo si paiono nelle opere esteriori. I celibi virtuosi, dei quali abbiamo fatto menzione, assai di frequente versarono il sudore, e il sangue, in servigio della loro patria. Adunque l'amor patrio non era nei loro petti estinto, nè punto intiepidito.

Quanto al diffondersi del mal costume, a cagione del celibato, ciò che affermano i nostri avversari su questo particolare, conviene pienamente al celibato vizioso, e in parte ancora al celibato forzato. Perocchè i celibi viziosi fuggono il matrimonio, a fine di potere più sfrenatamente satis-

fare alla cupidigia dei piaceri sensuali; e i celibi forzati lasciano il matrimonio, loro malgrado. Onde non è maraviglia, che cerchino di sopperirvi per mezzo di congiungimenti illegittimi. Ma quanto al celibato virtuoso, il biasimo sopraddetto non gli conviene in conto alcuno. Perocchè i celibi virtuosi s'astengono con grande animo, non pure dai diletti illeciti della carne, ma da quelli altresì, che sono in sè leciti. Onde sono splendido esempio di temperanza, e perpetuo rimprovero a coloro, che non sanno contenersi da quelli, o sono troppo ghiotti di questi. Ma che diremo di coloro, i quali altamente affermano, la pratica del celibato non essere all'uomo possibile? Diremo, ch'eglino sono assai prodighi del loro buon nome, mentre per tale opinione manifestano la loro incontinenza, avendo gli altri per tali, quali sono essi medesimi. Diremo, che sono ingiusti, mentre infamano una moltitudine di persone innocenti, attribuendo loro una colpa gravissima. Diremo, che sono ciechi, mentre non veggiono quello, che a tutti è manifesto, cioè, che quelli, che hanno abbracciato il celibato, per desiderio di vita migliore, generalmente parlando, mantengono, con tutta fedeltà, il santo loro proponimento. Aggiungeremo nonpertanto, che ad essere continente si richiede un aiuto speciale di Dio. Ma un tale aiuto Dio benignamente il concede a tutti coloro, che con fiducia, e con perseveranza glielo dimandano. Quanto alla sperienza, egli è falso, che per essa si dimostri, essere all'uomo impossibile il vivere in continenza. Primo, perchè tra gli amatori del celibato

virtuoso, il numero di quelli, che si lasciano vincere alla passione dalla libidine, è assai piccolo, rispetto al numero di quelli, che la sanno tenere in freno. Secondo, perchè i primi non cadono, perchè non possano tenersi in piedi, ma perchè sono per avventura entrati in quell'ardua via, senza maturo consiglio, o perchè non si guardano abbastanza dai pericoli circostanti, o finalmente perchè non chiedono opportunamente a Dio l'aiuto sopraddetto.

Infine i politici accusano il celibato di mettere un ostacolo insuperabile al crescimento della popolazione. Alla quale accusa noi rispondiamo, primo, che la prosperità d'un impero non cresce, secondo che viene in esso crescendo la popolazione. Anzi il troppo crescere di questa gli torna perniciosissimo. Dacchè il soverchio incremento della popolazione apporta la fame con tutte l'altre sciagure, che dalla fame procedono. Testimonio l'imperio cinese, il quale ogni anno gitta ai porci una moltitudine di bambini umani, temendo non vengano, in processo di tempo, a rapire ai superstiti il necessario alimento. E il danno talora si stende assai largamente, anche al di fuori. I barbari del settentrione, dappoichè si furono a dismisura moltiplicati, uscirono delle loro foreste a devastare le regioni meridionali dell'Europa. Onde uno scrittore versatissimo in questa materia, e non punto sospetto (Malthus. Essai sur le prencipe de la population. l. 3. ch. 1.) — tanto è lungi, dicea, che ogni uomo sia nato per pigliar moglie, e moltiplicarsi in altri a sè somiglianti, che anzi, in qual

si sia regno ben regolato, è necessaria una legge, un principio, una forza qualunque, la quale tolga il soverchio multiplicamento dei matrimonii —. Rispondiamo, in secondo luogo, che la detta accusa quadra assai bene al celibato vizioso. Perocch'esso scioglie ogni freno alla lussuria, la quale snerva gli animi, e i corpi, e per conseguente distrugge, o certo scema di molto la potenza generativa. Onde i lussuriosi, o non hanno figliuoli, o se pur n' hanno qualcuno, egli ti sembra anzi un' ossatura d' uomo, che un uomo, fiacco, infermiccio, guasto nel sangue; cotalchè non giunge comunemente alla virilità. Or noi per fermo non abbiamo tolto a difendere il celibato vizioso. Infine diciamo, che lo scemamento della popolazione non procede in conto alcuno dal celibato virtuoso. E di vero in questa presupposizione, la popolazione dee crescere, o decrescere, secondo che il detto celibato più, o meno si restringe. Or a giudizio di certi pubblicisti di maggior grido, avviene appunto il contrario. — La Svezia, dice il Mirabeau (L'Ami des Hommes t. 1. ch. 2.) avendo abbracciata la riforma cangiò del tutto la forma del reggimento civile. Or chi l' avesse considerata, qual era, dopo il regno dispotico dei due Carli XI. e XII, avrebbe fatte le maraviglie del vederla tanto menomata di frati, e nondimeno tanto spopolata, e tanto misera —. E il Malthus, con la scorta dell' esperienza, in generale dimostra, che coloro, i quali vivono nel celibato, o si maritano assai tardi, non iscemano punto la popolazione del loro paese, ma fanno soltanto, che sia minore il numero di

quelli, che muoiono anzi tempo, i quali, se tutti durassero a vivere, e si maritassero, il numero dei cittadini s'aumenterebbe oltre misura, con grave danno del comune. Però è fuor di dubbio, che il celibato virtuoso all'aumento della popolazione anzi giova, che nuoce. Senonchè ciò sembra un paradosso. Non è egli il matrimonio la sorgente immediata della popolazione? E il celibato, per quantunque virtuoso, non esclude egli il matrimonio? Adunque come può essere, che togliendo la cagione, non si tolga altresì l'effetto? A voler comprendere, come ciò sia, è da por mente, che il celibato virtuoso, dove non sia di soverchio esteso, giova all'aumento della popolazione, non direttamente, ma per indiretto, in più modi. Primo egli è certo, che la famiglia umana ivi più si propaga, dove più le abbondino gli alimenti, e gli altri mezzi richiesti al vivere agiato. I quali mezzi ella li trae principalmente dall'agricoltura, e dal commercio. Ora i celibi virtuosi, tra i quali, senza fallo, risplendono quelli, che appartengono al clero cattolico, secolare e regolare, hanno in tempi migliori grandemente promosso, sì l'agricoltura, dissodando terreni incolti, e disseccando paludi, e sì ancora il commercio, facendo conoscere all'Europa paesi lontanissimi, e ricchissimi. In secondo luogo nessuna cosa tanto s'oppone all'aumento della popolazione, quanto il lusso, il quale impoverisce i popoli, facendo, che sia consumato da pochi quello, che potrebbe servire al mantenimento di molti; e la sfrenata libidine, la quale rende gli uomini inetti alla generazione, togliendo loro il vigor naturale. Ora

ognun sa, quanto i celibi virtuosi servano, e con l'esempio, e con la parola, e con innumerevoli opere di zelo, si a temperare il lusso, si a correggere il mal costume. Finalmente il fiorire della civil comunanza dipende dal fiorire delle famiglie particolari; le quali non possono essere fiorenti di bella prole, e felici, dove non abbiano una certa agiatezza. Or a mantenere l'agiatezza delle famiglie, molto fanno i celibi virtuosi, massimamente quelli, che abbracciano lo stato sacerdotale, o religioso. Perocchè questi sogliono lasciare ai loro fratelli la parte del patrimonio, che loro toccherebbe. Per tal modo il celibato virtuoso promove indirettamente l'incremento della popolazione. Ma, sendo certo il fatto, non è mestieri, che multiplichiamo in ragionamenti, a fine di confermarlo (1).

---

(1) I nemici del celibato sogliono soprattutto accusarlo di guastare all'uomo la sanità del corpo, e d'accorciargli la vita. Quest'accusa è manifestamente ingiusta. Dacchè il numero dei celibi sani, e longevi non è per fermo minore di quello dei coniugati. Nonpertanto egli si può concedere, che il celibato ad alcuni possa tornare insalubre; ma questo si dee dire altresì del matrimonio, rispetto ad alcuni altri. Anche si vuole avvertire, che, nella femmina, effetto ordinario del matrimonio è il parto. Ora ognun sa, quanto il parto la debiliti, e come, ahi troppo sovente, la conduca al sepolcro.

CAPO III.

Diritti Paterni

Della società parentale — sentimento naturale, onde i genitori sono portati ad amare i loro figliuoli — fine della detta società — capo — potestà paterna — suo fonte immediato la generazione — non la forza — non il dovere d'educare i figliuoli — del detto dovere — i genitori hanno, rispetto all'educazione dei figliuoli non pure un dovere, ma eziandio un diritto — dell'uso libero del detto diritto nella civil comunanza — efficacia dell'educazione fanciullesca — varie maniere d'educazione — importanza della educazione morale — che si dee metter mano ad educar il fanciullo assai per tempo — nel fanciullo hanno luogo le idee morali troppo prima dei dieci anni — che il fanciullo dee essere avvezzato ad obbedire — se l'uso della potestà paterna debba mirare unicamente al vantaggio dei figliuoli — se si possa dare al fanciullo una sufficiente idea di Dio — del pericolo di cadere nell'idolatria o nell'antropomorfismo — se col fanciullo tolto ad educare sia convenevole ragionare — in qual modo si debba ciò fare — se lo svolgimento della ragione sia per tornargli utile — se i primi movimenti del cuore umano siano tutti ad un modo retti — che non si dee concedere al fanciullo tutto ciò, che desidera — conviene por mente alla passione, onde il fanciullo è signoreggiato, a fine di poterla a tempo domare — poche regole — molta pratica — il fanciullo dee essere ammaestrato per mezzo d'esempi — quanto si debbano i genitori guardare dal dare ai figliuoli dei cattivi esempi — anche si guardino dal riprenderli troppo sovente e con passione — il padre ha diritto di punire il figliuolo malvagio — se il detto diritto si stenda fino a potergli dare la morte — come si giustifichi nei genitori il costume, che presso alcuni popoli ebbe luogo, di

dar morte ai figliuoli malvagi — se possa esser mai lecito al padre di fare altrui servo il proprio figliuolo — del diritto di cacciare di casa il figliuolo incorreggibile — di diseredarlo — la potestà paterna non vien meno per la vecchiezza del padre — essa dura fin ch' ei vive — si può riguardarla rispetto a tre tempi della vita del figliuolo.

Dalla società coniugale spunta, e sorge la parentale, cioè quella, che è tra i genitori, e i figliuoli. La qual società da certi filosofi è disconosciuta, e negata. Vero è ch' eglino a ciò si condussero per diverse vie. Alcuni per questo negarono la società parentale, perchè s' avvisarono, ogni umana società dovere dipendere da un patto libero degli uomini. Il qual patto, nell' infanzia dei figliuoli, non può aver luogo. Altri la negarono, perchè non videro i vincoli, onde natura lega i genitori ai figliuoli, e questi a quelli, o vollero accattarsi fama con la novità, e stranezza delle opinioni. Tra questi ultimi ebbe grido il Rousseau, il quale affermava, che nello stato naturale le madri allattavano i figliuoli, non per sustentar loro la vita, ma per isgravare sè stesse d' un peso molesto; e che i figliuoli, come prima si sentivano in forze, da potersi procacciare il cibo necessario, lieti abbandonavano le loro madri, e si volavano alla selva. Il principio, sopra cui s'appoggiano i primi, è manifestamente falso. Chè non ogni umana società dipende da un patto libero degli uomini. Havvi delle società umane, le quali sono al tutto volontarie; tali sono le società degli artieri, dei mercadanti, dei letterati. Havvene di quelle, le quali sono in parte volontarie,

in parte naturali; tal è la società coniugale. Havvene di quelle, le quali sono al tutto naturali; tal è la società parentale. Le prime non altronde procedono, che da un patto libero dei sozi. La seconda procede ad un tempo da un patto libero dei coniugi, e dall'impulso della natura. La terza ha l'essere da sola la natura. Perocchè quantunque i coniugi dian opera alla generazione con libera volontà, pur nondimeno il nascere dei figliuoli dipende da certe cagioni naturali, le quali non soggiacciono in conto alcuno al dominio degli uomini. Ora senza i figliuoli la società parentale non può essere recata in atto. Quanto ai vincoli, onde natura unisce i genitori ai figliuoli, e questi a quelli, essi sono indubitati, e gagliardi. Il primo è l'amore. Un bambino pur mo nato torna amabile a chicchessia. Per la quale amabilità la natura intese di provvedere alle sue indigenze, allettando chiunque lo vede ad accarezzarlo, e soccorrerlo, secondo suo potere. Ma in questo particolare coloro, che il generarono, entrano di gran lunga innanzi a tutti gli altri. I genitori considerano il loro figliuoletto qual frutto di sè medesimi, dico qual frutto pieno di vita, crescente, rigoglioso, fecondo di speranze, promettente loro una nuova maniera di felicità, e una cotale perpetuità sopra la terra. L'amore dei genitori è al tutto singolare, e maraviglioso, tenero ad un tempo, e forte, timoroso ed impavido, mansueto e feroce, affannoso e dilettevole, perspicace, provvido, infaticabile, indomabile, sommamente disinteressato. I genitori nel volere il bene del loro

figliuolo, e nel procacciarglielo con ogni studio, dimenticano al tutto sè stessi. Vero è, che a quando a quando sorge loro in mente il pensiero dei vantaggi, che ne trarranno a suo tempo. Ma un tal pensiero non muta natura al loro amore. Perocch'essi al bene proprio antipongono quello del figliuolo, anzi immedesimano il bene proprio col bene di lui. Il detto amore, con essere comune ad ambedue i genitori, regna, e divampa in particolar modo nel cuore della madre, la quale pel suo pargoletto ora si sta tutta in giubilo, e in festa, ora si strugge in lagrime e in gemiti inconsolabili. Or non è da credere, che il bambinello tardi gran fatto ad avvedersi di tanto amore. Anzi egli se n'avvede assai per tempo, e vi corrisponde, quanto comporta la condizione dell'esser suo. Quel riso, col quale il bambino, secondo che filosoficamente notò Virgilio, mostra di discernere la madre, che altro è, se non un indizio d'amor figliale corrispondente all'amore materno? Per ugual modo, egli mostra altresì di discernere, e di riamare anco il padre. Ondechè, fino dai primi istanti della vita umana, noi abbiamo già un doppio amore, un doppio vincolo infrangibile, pel quale è formata, e stretta indissolubilmente la società parentale.

Della qual società fine proprio è il bene comune dei genitori, e dei figliuoli, e nipoti, tuttochè non ancor nati; e più di questi, che di quelli. A voler ciò comprendere, è da por mente, che gli uomini, che sono, possono avere delle relazioni socievoli, non pure tra loro, ma e con quelli, che

furono, e con quelli altresì, che saranno. E di vero noi veggiamo, ch'essi sogliono, per un tempo non breve, mantener viva la rimembranza dei loro antenati, e adempirne i voleri, e lodarne le virtù, e imitarne gli esempi, e onorarne, e per poco ancor venerarne le ceneri, e ogni altra loro memoria. Della qual cosa possono fare le maraviglie, e le beffe soli coloro, che l'anima col corpo morta fanno. Chè quanto agli altri, che hanno gli animi umani per immortali, e sono i più, questi ottimamente comprendono, come que' spiriti scarichi delle salme corporee non possono rimanersi insensibili a tanto aperte dimostranze di rispetto, e d'amore de' loro congiunti. Ma tra coloro, che vivono su questa terra, e i nepoti venturi, i quali non hanno vita, nè qui, nè altrove, quali relazioni socievoli potranno aver luogo? Ciò a dir vero, a prima giunta, sembra essere impossibile. Nonpertanto il fatto è certo. Come i frutti, che hanno da venire dal tuo campo, sono fin d'adesso a te stretti, con vincolo di proprietà, così gli uomini, che hanno da uscire dal tuo fianco, sono fin d'adesso a te stretti con vincolo di società. Di qua procede, che gli uomini fanno talvolta tra loro dei patti, dai quali rimangono, a suo tempo, legati i loro posteri più lontani. Il che avviene ogni volta, che questi sono per legge di natura tenuti ad approvare, e ratificare tutto quello, che i loro maggiori hanno stabilito in loro vantaggio. Tali sono i patti delle famiglie, e quelli delle nazioni. Di che si vede come non è assurdo, che tra i genitori, e i figliuoli, e nepoti non ancor venuti al mondo, ab-

bia luogo una certa società, non in atto secondo, ma in atto primo, come favellano i filosofi. Però il fine della società parentale dimora nel bene comune dei generanti, e dei discendenti presenti, e futuri; ma principalmente nel bene di questi. Perocchè la natura, nello stabilire la famiglia, mira allo stabilimento, e al benessere di tutta quanta la prosapia. Della quale la parte, che già venne in luce, verso quella, che verrà, è poca cosa, e troppo bene il conosce. Onde il padre di famiglia, quando seconda l'istinto naturale, pone quasi in obblio sè stesso, e attende con ogni studio a procacciare il bene del suo figliuolo, nel quale vede essere accolta, e quasi come compendiata tutta la sua discendenza.

Intorno al capo, e governatore della società parentale, non può essere alcun dubbio. Perocch'essa si può averla per un amplificamento della società coniugale. Onde forza è, che un medesimo sia il capo, e governatore dell'una, e dell'altra, cioè il padre. Vero è, che il diritto di comandare nella famiglia appartiene anche alla madre. Ma dov'ella in ciò dissenta dal padre, dee prevalere il parere di lui. Nel resto, s'egli avvenga, qual che ne sia la cagione, che l'uno dei coniugi sia fatto inabile ad adempire, in questo particolare, l'uffizio suo, o si muoia, l'autorità parentale trapassa, per così dire, e s'accoglie tutta nell'altro.

Ogni podestà ordinata, e per conseguente anco la podestà paterna, procede da Dio. Ma questo n'è il principio remoto; e noi veggiamo, che nell'acquisto di ciascuna d'esse, ha luogo un fatto, un titolo,

che le serve di principio prossimo. Ora qual è il principio prossimo della podestà paterna? Tommaso Hobbes la deriva dalla forza, per la quale i genitori s'impossessano del bambino appena nato. E come prima ad impossessarsi del bambino è la madre, così, se a lui diam fede, la madre è altresì prima ad acquistarne il dominio. La quale per conseguente può, a suo senno, torlo ad educare, o abbandonarlo alla ventura. E dove pigli ad educarlo, non per altro ella ciò fa, se non per impedire, che quegli le si faccia un giorno mortal nemico. Il che senza fallo avverrebbe, se non se lo assoggettasse assai per tempo. Chè ciascun uomo è nemico a chiunque non gli sia superiore, nè suggetto.

Questi sono deliri. Dalla forza non fia, che mai sorga il diritto. Nessuno può impossessarsi d'una persona così, come s'impossessa d'una cosa. La persona ritiene mai sempre certi diritti naturali, qual è il diritto di conoscere la verità, e quello di praticare la virtù, e quello di procacciarsi la felicità, i quali non possono, senza grave colpa, essere violati da chicchessia. Laddove chi è padrone d'una cosa, per quantunque preziosa, può, senza verun riguardo ad essa, farne quell'uso, che più gli talenta, sì veramente, ch'esso in sè non abbia verun disordine. La madre toglie a nutrire, e ad educare il figliuolo, per impulso di natura ad un tempo, e per dettame di ragione; non perchè tema, ch'egli abbia un giorno ad inimicarsele, e a darle la morte, in ricompensazione della vita da lei ricevuta. Ond'è al tutto falso, che le sia lecito di torselo d'innanzi, e abbandonarlo alla ventura

d'essere divorato da qualche bestia, che sopravvenga. Gli uomini, dove non siano già venuti a grande depravazione, sono dalla somiglianza della natura, e della figura portati anzi ad amarsi, che ad odiarsi, prima che si leghino insieme con vincoli socievoli, e introducano tra loro alcuna forma di reggimento domestico, o civile.

Altri molti col Puffendorf deducono il diritto di reggere i figliuoli dal dovere di educarli. Al quale dovere i genitori, senza fallo, soggiacciono. Ogni dovere, essi dicono, trae seco un diritto, rispetto a tutto ciò, che si richiede al suo pieno adempimento. Ora i genitori non potrebbero convenevolmente allevare, e crescere i figliuoli, dove non avessero la facoltà di comandar loro quello, che conviene, e di vietare il contrario. La qual facoltà, se a loro diam fede, è una cosa medesima con la potestà paterna.

Questo argomento ha una certa forza, quanto al provare, che l'uffizio dell'educatore ha seco congiunta una certa autorità, sopra la persona tolta ad educare, ma non serve punto a dimostrare l'assunto, cioè che la potestà paterna procede dal dovere, onde il padre è tenuto ad educare il proprio figliuolo. A quest'effetto converrebbe dimostrare, che questa podestà s'immedesima al tutto con quell'autorità. Or ciò non si può fare in conto alcuno. Chè troppo è diversa l'una dall'altra. La podestà propria del padre dimora in una cotal signoria, per la quale egli può a suo senno disporre del figliuol suo, salva la dignità personale di lui, e trarne il proprio vantaggio, salvo il vantaggio del me-

desimo, e dei discendenti, che sono per uscirne; il quale ultimo vantaggio si vuole antiporlo all'altro. Laddove la potestà propria dell'educatore non racchiude veruna signoria sopra la persona dell'alunno, e si restringe a regolarne le azioni, rispetto al fine inteso. La podestà paterna dipende dalla qualità di padre, la quale, rispetto ad un tal fanciullo, non appartiene, se non ad un tal uomo; la podestà educatrice dipende da certe qualità, le quali sono comuni a più uomini. La prima è incomunicabile; la seconda può essere divisa tra molti. Quella dura perpetua, finchè non muoiano i genitori, o i figliuoli; questa vien meno nei genitori, come prima vien meno nei figliuoli il bisogno d'essere sustentati, e governati.

Vero titolo della podestà paterna, è per avviso del Grozio, la generazione. Per questo i genitori hanno una cotal signoria sopra la persona del figliuolo, perchè l'hanno generato. Onde questi s'attiene a quelli, come l'effetto s'attiene alla sua cagione; nella quale attinenza dimora la proprietà. Aggiungete, che i genitori generarono il figliuolo della loro propria sustanza. Onde questi è quasi come un frutto, un incremento dei genitori, una cosa medesima con loro. E per tale egli fu avuto dalle leggi antiche, le quali però concedettero al padre di potere disporre del figliuolo a suo senno, di potere abbandonarlo, venderlo, ucciderlo. Nel che, a dir vero, le dette leggi furono di soverchio indulgenti verso i genitori. Ma questa indulgenza medesima dimostra aperto, quanto sia certa, e grande la podestà parentale, e com'ella sia principalmente fondata nell'atto generativo.

Che poi siano i genitori veracemente tenuti di dare ai loro figliuoli una convenevole educazione, ciò si può comprovare in questa forma: ogni uomo è strettamente tenuto di rispettare la natura umana, dove che ella si trovi. Ondechè dee, secondo suo potere, secondarne i sentimenti, e guardarsi dall'oppugnarli come che sia. Ora i genitori, che ricusassero d'educare convenevolmente i loro figliuoli, verrebbero meno al detto rispetto, e offenderebbero in sè medesimi il natural sentimento. Chè la natura umana, quale nei genitori sussiste, si trova essere fornita d'un gran sentimento d'amore, onde sono essi portati a compiere con i loro figliuoli, tutti quei pietosi uffizi, di che questi abbisognano. Dal qual sentimento spunta, e sorge il dovere ad esso rispondente. Sopra che si vuole osservare, che i genitori, mercè il detto sentimento d'amore, si legano ai loro figliuoli, e questi a tutti i loro discendenti, anzi a tutti i membri dell'umana famiglia. Per la qual cosa, allorch'eglino ricusano d'allevare la prole, peccano, non pure contro la natura umana sussistente in loro stessi, ma e contro la medesima, in quanto ella sussiste in ogni umano individuo. Oltre a ciò ogni essere ragionevole dee, secondo suo potere, fare opere perfette; e dove non le possa far tali di tratto, dee studiarsi di dar loro di mano in mano tutto quel perfezionamento, del quale sono capevoli. Ora quei genitori, i quali, conculcando il sentimento naturale, gittano da sè lontano i loro proprî parti, lasciano imperfetta un'opera di tanto pregio; anzi la lasciano esposta ad essere inevitabilmente distrutta.

L'educazione dei figliuoli è pei genitori tutto insieme un dovere, e un diritto. Perocchè in essa hanno luogo i requisiti precipui di questo. Ciò sono la licitezza dell'atto, l'utilità, l'inviolabilità. L'educare il figliuolo ai genitori è, non che lecito, debito. E com'eglino hanno sopra lui una certa signoria, possono a tutta ragione nell'educarlo mirare in gran parte al bene loro, apparecchiando a sè stessi, in esso, un compagno nel cammin della vita, un sostegno della vecchiezza, un erede delle loro sustanze, un custode delle loro memorie, un esecutore delle loro ultime volontà. E in ciò nessuno li può senza colpa turbare, o impacciare come che sia. Chè ogni uomo può dirittamente dare all'opera sua quel perfezionamento, che più gli aggrada.

Senonchè sendo l'uomo naturalmente socievole, e dovendo però essere buon cittadino, atto a promuovere il ben comune, potrebbe altri credere, che il diritto d'educarlo appartenga, non ai genitori, ma al principe, al quale appartiene il diritto di procurare il detto bene. A fine di distruggere questa falsa credenza, è da notare primo, che tanto è certo, e manifesto, che i genitori hanno il diritto d'educare i loro figliuoli, quanto è certo, e manifesto, che n'hanno il dovere. Perocchè quello nasce da questo. Secondo, che il detto diritto, come quello, che dipende da un dovere, è al tutto inalienabile, e per conseguente i genitori non se ne possono spogliare in conto alcuno. Terzo, che gli uomini vengono dallo stato domestico allo stato civile, a fine di potere dei loro diritti fare un uso

più sicuro, e più pieno. Onde il principe ben potrà nei genitori proteggere il diritto dell'educazione, e regolarlo sapientemente, ma non però violarlo, nè impedirne l'esercizio in verun modo. Quarto, l'educazione domestica, dov'ella sia sana, viene formando ad un tempo l'uomo probo, e il buon cittadino, in quanto gli prepara l'animo all'adempimento di tutti i suoi doveri, e per conseguente anche di quelli, che riguardano gli altri, e la patria. Quinto, nella educazione umana la parte più rilevante è quella, che comprende gli ammaestramenti di religione. Or egli può pur troppo avvenire, che un principe voglia dare a' suoi sudditi una educazione contraria ai dettati della vera religione da loro professata. In questo caso i genitori, anzichè ammetterla, debbono ripudiarla, e fuggirla al possibile. Nel resto havvi nella civil comunanza certi carichi di guerra, e di pace, i quali non si possono degnamente portare, senza una speciale istruzione. Ondechè ragion vuole, che il principe in coloro, che debbono assumerli, possa richiedere la detta istruzione, e darla, o farla dare egli stesso; e che i padri di famiglia debbano di buon grado ammetterla; si veramente ch'essa non abbia in sè cosa, che sia contraria alla vera religione, o alla sana morale.

Ora per toccare alcuna cosa della educazione dei fanciulli, notiamo innanzi tratto, ch'essa è sommamente efficace. E di vero ad essa risponde il tenore di tutta la vita. Tali sono comunemente gli uomini nell'adolescenza, nella virilità, nella vecchiezza, quali l'educazione li ha foggiati nella fan-

ciullezza. Come una pianta, per quantunque eletta, e feconda, dove a tempo opportuno non sia concimata, inaffiata, potata, cresce bistorta, e nodosa, e non dà frutti, o ne dà solo alcuno di quelli, che non vengono a maturità, e tornano amari al gusto, così un fanciullo, per quantunque ben maturato, dove non sia convenevolmente educato, cresce difettoso, sì nell'animo, e sì nel corpo, e non fa opera, che in ogni sua parte sia buona, e lodevole. La detta efficacia della prima educazione si pare massimamente nello svolgimento dei semi virtuosi, nell'inducimento degli abiti buoni, nell'infondimento delle massime sane, e rette. La natura gittò di sua mano negli animi nostri i semi di tutte le morali virtù. I quali semi sono, a dir vero, da sè pieni di vita, e di vigore. Nonpertanto, dov'essi non siano studiosamente fomentati, si rimarranno senza fallo infecondi, e spesso ancor fiano spenti. Or la buona educazione serve appunto a fomentare i detti semi, e per conseguente a svolgerli, e a trarne le grandi ricchezze, che in sè racchiudono. Quanto all'inducimento degli abiti buoni, si vuole avvertire, che ad operar bene, com'è dovere, in qualsivoglia occasione, si richiedono gli abiti buoni, i quali agevolano l'operazione. Dacchè l'operar bene ci torna talora sommamente difficile, a cagione della passione, che ce ne distorna. Or la buona educazione partorisce appunto questo gran bene, fa che il fanciullo acquisti assai per tempo gli abiti buoni d'ogni maniera. Infine l'uomo, essendo ragionevole, allorchè opera con avvertenza, ha sempre una particolar ragione dell'operar suo.

Donde egli ama comunemente ascendere alla ragione generale. La quale gli serve di norma in tutti i casi somiglianti. Di che si vede quanto importi, ch'egli sia per tempo imbevuto di massime sane, e rette. Or la buona educazione gli viene stampando nel cuore non poche delle dette massime insegnandogli a cagion d'esempio, che bisogna obbedire, anzi a Dio, che agli uomini; che non dobbiamo fare agli altri quello, che non vorremmo, ch'eglino facessero a noi; che ciascuno dee, secondo suo potere, promuovere il ben comune, ed altre di simil fatta, le quali sono di grand'uso in qualsivoglia condizione della vita umana.

L'educazione dei fanciulli è di tre maniere, cristiana, morale, civile. L'educazione cristiana ha due parti, l'una specolativa, la quale c'insegna ciò, che dobbiamo credere, su la parola di Dio medesimo, l'altra pratica, la quale c'insegna ciò, che dobbiamo operare, secondo il prescritto dell'evangelio, e della chiesa. L'educazione morale ci ammaestra a ben vivere, conforme al lume del natural discorso. L'educazione civile dimora nella pratica di certe maniere costumate, e gentili, le quali grandemente si convengono ad una persona bennata, ed ingenua. La prima è necessaria, in quanto non si può, senza essa, conseguire l'eterna salute. La terza dà l'ultima mano all'opera delle altre due, come lo scultore, con certi colpi più studiati, e più delicati, dà l'ultimo finimento alla statua da sè lavorata. La seconda, cioè l'educazione morale, comechè sia di gran lunga meno necessaria della cristiana, pur nondimeno è grandemente

importante; primo, perch'essa è fondata nel vero, e ogni vero, massimamente pratico, ha grande importanza; pognamo, che il vero naturale sia a gran pezza meno eccellente, e meno profittevole del soprannaturale. Secondo, perchè l'educazione morale è tutta propria dell'uomo; e però dee essere tra gli uomini accettata da chiunque non voglia espressamente rinunciare alla natura umana, qualunque siasi la religione, ch'egli professa. Terzo finalmente, perchè l'educazione morale prepara la strada alla cristiana. Onde chi voglia convertire alcun barbaro idolatra, dee, prima di farlo cristiano, farlo uomo; e prima di mostrargli, che Dio mandò su la terra l'unigenito suo figliuolo, a fine di riscattarci, e salvarci, dee provargli, ch'Egli regna in cielo, e si piglia pensiero, e cura delle cose nostre. Or noi, secondo che richiede la natura del nostro lavoro, che è filosofico, lasciate da parte le altre due maniere d'educazione, togliamo in breve a ragionare di sola quella, che detta fu morale.

Quanto al tempo da dover cominciare l'educazione morale del fanciullo, certi filosofi vogliono, che non vi si metta mano prima, ch'egli sia pervenuto al decimo, o al duodecimo, o piuttosto al decimoquinto anno dell'età sua. Perocchè s'avvisano, ch'egli, fino a questo tempo, non abbia tanto di lume naturale, da poter discernere l'onesto dal turpe. Egli è questo un grande errore tolto a sostenere col fiacco aiuto d'un errore maggiore. A volere, che il fanciullo apprenda la grand'arte di ben vivere, che è lo scopo a cui mira l'educazione morale, egli è mestieri addestrarlo con diligenza,

fino dalla prima infanzia. Perocchè allora la volontà di lui è per così dire ancor tenera, e può facilmente essere piegata alla virtù. E le passioni non sono ancor nate, o certo sono assai deboli, e agevoli a vincere. Ma dove punto s'indugi, in questo affare di tanto rilievo, quella si volgerà al vizio, e gli porrà grande amore, queste si faranno gagliarde, e non potranno, se non con estrema difficoltà, esser domate, e signoreggiate. Onde l'educatore, per quantunque esperto, e diligente, gitterà indarno, intorno al suo alunno, il tempo, e la fatica, senza poter mai venire a capo del suo nobile intendimento. Di che si vede, quanto, in questo particolare, sia grande il vantaggio del cominciar tosto, e il danno dell'indugiare. Il medesimo avviene nell'apprendimento di tutte le altre arti. Tra le quali è degna di particolare considerazione l'arte del favellare. Non è linguaggio, per quantunque difficile a comprendere, e duro a pronunciare, che l'uomo nella fanciullezza in breve tempo non apprenda; sì veramente, che l'oda parlare alle persone, che gli stanno intorno. Nonpertanto s'egli v'applichi l'animo in un'età avanzata, a gran pena dopo lungo tempo, giungerà a saperlo, e forse non vi giungerà in tutta la vita sua, massimamente, quanto alla parte, che riguarda la pronuncia. Però è manifesto, che in tutte le discipline, e soprattutto in quella del ben vivere, quanto più tosto si comincia, tanto è meglio.

Quanto al divario, che è dall'onesto, al turpe, i fanciulli sono atti a discernerlo, fino dall'anno settimo, e per avventura anco prima. Della quale

attitudine essi danno segni manifesti, non pure allorchè pregano Dio, o danno opera allo studio, ma eziandio allorchè giuocano insieme, e si trastullano. Orazio attesta (ep. 1.), che i fanciulli, al suo tempo, in un certo giuoco conferivano la dignità reale a quello, che per abilità entrava innanzi agli altri, onde andavan dicendo: opera dritto, e re sarai. Nel che, per suo avviso, eglino si mostravano più giusti, e assennati dei pubblici governanti, i quali nei cittadini, a poter ottenere il grado di cavaliere, richiedeano non la probità, non la sapienza, ma la possessione d'un capitale oltremodo ricco. Sogliono i fanciulli assai piacersi delle corse. Delle quali è legge inviolabile, che tutti si partano ad un medesimo tempo, da una medesima distanza, e chi primo giunge ad un termine innanzi indicato, n'ha un premio, o la lode dei compagni. Or fingiamo, che l'un d'essi si parta prima del tempo stabilito, o correndo gitti a bella posta in terra alcuno de' suoi competitori più temuto, tutti gli altri senza fallo affermeranno a gran voce, ciò essere ingiusto, e vorranno, che sia rifatto il giuoco. Egli avviene talora, che tra due di loro sorga un contrasto non lieve, intorno a cosa per avventura lievissima. In tal caso l'uno dà torto all'altro, e questi a quello; nè dalle loro parole si può facilmente raccogliere, quale dei due abbia ragione. Volete voi saperlo con tutta certezza? Dimandatene i compagni, che furono testimoni del fatto. Eglino ve lo diranno di tratto, nè punto s'inganneranno; e voi, disaminata meglio la cosa, dovrete confessare, che il loro giudizio non

poteva essere più retto. S'egli avvenga, ch'uno di loro s'usurpi il libro, o il balocco di un altro, tutti gli altri di presente il condannano, e l'accusano al maestro. Con che danno assai chiaro a divedere, ch'eglino hanno già per giusta la proprietà, e per iniquo il furto. Anche sogliono i fanciulli fare distinzione dall'errare a posta, all'errare per disgrazia, e quello disapprovano, e questo escusano. Adunque conoscono, come nel lodare, e biasimare le operazioni altrui, si vuole soprattutto aver riguardo all'intenzione dell'operante. Similmente i fanciulli troppo bene discernono, quando altri è premiato, o punito a ragione, e quando a torto. Il che per fermo non potrebbono essi fare, se non avessero le nozioni del merito, e del demerito.

L'educazione è una tal disciplina pratica, la quale nel fanciullo da educare richiede molta docilità. Però è necessario, ch'egli apprenda innanzi tratto ad obbedire. Vero è, che si vuole avvezzarlo ad obbedire, anzi per dovere, che per timore. Ora il Rousseau, nel suo Emilio, professa una dottrina tutt'altra da questa. — Egli è, dice, mestieri, che il fanciullo dipenda, non ch'egli obbedisca. Egli non è sommesso agli altri, se non a cagione delle sue indigenze. Nessuno, neppure il genitore, ha diritto di comandargli alcuna cosa, che non sia per tornargli utile in verun modo. Fate, che il fanciullo dipenda soltanto dalle cose. A suoi desiderii indiscreti voi non dovete mettere altro freno, fuorchè quello, che procede dalla natura, nè proporre altri gastighi, fuorchè quelli, che vengono dalle azioni stesse, e all'uopo gli tornano a mente.

Non occorre, che gli vietiate il mal fare, basta, che glielo rendiate impossibile. Dall'esperienza, e dall'impotenza in fuori, egli non dee avere altre leggi. Io ritorno alla pratica, io v'ho già detto, che il fanciullo vostro non dee poter ottenere da voi cosa alcuna, perchè la chiede, ma solo perchè n'ha bisogno, nè dee operar mai per obbedienza, ma solo per necessità. La fiacchezza della prima età sommette i fanciulli a tante indigenze, che la è cosa barbara volerli eziandio sommettere ai nostri capricci togliendo loro una libertà tanto circoscritta, della quale poco, o niente possono abusare.

Questa maniera d'educazione descrittaci dal Rousseau si conviene anzi ad un cagnolino, e ad un puledro, che ad un uomo. I bruti come quelli, che non hanno ragione, nè libero volere, non possono essere educati, che per mezzo di freni materiali; ma gli uomini, i quali sono naturalmente forniti delle due dette facoltà, e cominciano ad usarle assai per tempo, debbono essere, oltre a ciò, guidati con la scorta del vero, e governati con i principii dell'onesto, e del turpe, del giusto, e dell'ingiusto. La predetta dottrina del Rousseau, intorno all'educazione fanciullesca, si chiude tutta in questi principii: il fanciullo non essere sommesso ad altre leggi, fuorchè alle fisiche; non doversi porre alla sua libertà verun freno morale; nessuna cosa doversi a lui comandare, nessuna vietare; che che si faccia, non doversi a lui dare verun gastigo, tranne quelli, onde saranno accompagnati i suoi stessi traviamenti; dover lui esser governato con sole le leggi del possibile, e dell'impossibile. Or

questi principii sono tutti ad un modo falsi, e pregiudicievoli. E di vero, quanto al primo, a vederne la falsità, basta por mente, che il fanciullo non è una pianta, nè un bruto animale. Fino dai primi istanti del viver suo, troppo egli si diversifica da tutti gli esseri inanimati, e irragionevoli. Il qual divario viene ogni dì più crescendo, e facendosi palese. Però è manifesto, ch'egli soggiace, non pure alle leggi fisiche, ma eziandio alle morali, e segnatamente a quella, che prescrive, che i figliuoli nelle cose giuste, obbediscano ai genitori. Quanto al secondo principio, si vuole avvertire, che ad un essere ragionevole, e libero nessun altro freno tanto s'addice, quanto il morale; il quale lo ritrae dal vizio, senza abbassarlo. Per contrario il freno materiale, tuttochè necessario in più casi, abbassa l'uomo, e si trova essere men atto a correggerlo. Al freno morale appartengono i comandi, e i divieti. Dai quali improvvido consiglio sarebbe esentare il fanciullo. Per questa condiscendenza, la vita gli tornerìa dappoi più penosa. Dacchè, finchè vive, voglia, o non voglia, forza è, ch'egli dipenda, non pure dalle cose, ma eziandio dagli uomini. Onde a ragione il Savio affermò essere cosa buona all'uomo portare il giogo della soggezione nella sua adolescenza. Perocchè non essendo possibile, ch'egli mai se lo scuota di collo, dove l'abbia portato negli anni primi, l'assuetudine glielo farà parere men duro negli anni vegnenti. Quanto ai castighi, il Rousseau mantiene, che al fanciullo non se ne dee dare alcuno; bastare a correggerlo i mali, onde sono comunemente ac-

compagnati i suoi stessi traviamenti. Noi confessiamo, che potrà talora esser giovevole fare osservare al fanciullo, com'egli per questo fu colto da una tal disgrazia, perchè fu imprudente, o disubbidiente; per questo si ferì la mano, perchè volle maneggiare il coltello, contro il divieto dei genitori; per questo cadde malato, perchè volle mangiare i frutti acerbi. Per tal modo egli potrà esser condotto ad essere più cauto, e più docile in avvenire. Anche gioverà non poco far sì, ch'egli, secondo che viene operando bene, o male, sia stimato, o disprezzato da quelli, che gli stanno intorno. Per tal modo egli comincerà ad avere la stima altrui per un effetto della virtù, e il disprezzo altrui, per un effetto del vizio. Onde sarà più facilmente condotto a seguitar quella, e a fuggir questo. Ma diciamo, che questi castighi naturali non possono soli bastare a far sì, che il fanciullo indocile si riconosca, e si ravveda, sì perchè non suole egli averli per castighi, e sì ancora perch'essi non sempre tengono dietro al mal fare. Onde fa mestieri dargliene alquanti altri più certi, e più proporzionati, sì veramente che ciò si faccia con la debita moderazione. Per queste considerazioni si rende aperto, che il fanciullo non dee essere governato con sole le leggi del possibile, e dell'impossibile. E di vero chi lo venisse educando in tal guisa, mostrerebbe d'averlo per una macchina, e in una macchina, per così dire, il convertirebbe. Perocch'egli in breve si farebbe stupido, e per avventura si darebbe anco a credere sè soggiacere alle cose così, come vi soggiacciono gli esseri ma-

teriali. La qual falsa credenza toglie all'uomo il giusto concetto di sè medesimo, e de' suoi simili, e il rende inetto a qualsivoglia grande impresa.

Ma è da por mente in particolare a ciò, che il Rousseau insegna, intorno ai limiti della potestà paterna. Egli, come abbiamo poco avanti veduto, afferma, che il padre non ha diritto di comandare al figliuolo, se non ciò, ch'è per tornare a lui profittevole. Questa dottrina di soverchio restringe la paterna podestà. Perocchè un padre può lecitamente comandare al figliuol suo, non pure ciò, ch'è profittevole a lui, ma e ciò, ch'è profittevole a sè medesimo. E di vero ciascun uomo ha diritto di trarre dalle cose sue tutto il profitto, che può trarne, secondo ragione. Ora il figliuolo appartiene al genitore. Vero è, che al dominio altrui altramente soggiace una cosa inanimata, o irragionevole, altramente una persona. Quella vi soggiace per modo, che può chi n'ha il dominio lecitamente servirsene, a suo senno, senza verun riguardo ad essa, e quando gli torni utile, anco distruggerla; questa vi soggiace per forma, che chi n'ha la signoria dee, nell'adoperarla, avere maisempre riguardo a non offendere la natia dignità di lei, e guardarsi dal recarle alcun danno notevole. Con queste condizioni adunque potrà il genitore servirsi del figliuolo a suo proprio profitto, e per conseguente comandargli più cose, che siano profittevoli a sè, non a lui; quantunque, a dir vero, non è cosa vantaggiosa al genitore, che non torni, almeno indirettamente, in vantaggio altresì del figliuolo. Oltre a ciò la sopraddetta dottrina del

Rousseau mette il disordine nelle famiglie. Perocchè un figliuolo, il quale stimi, che non se gli debba poter comandare, se non quello, che sia per essergli vantaggioso, si farà assai sovente giudice dei comandi paterni, e vorrà vedere dove mirino; e quando gli paia, ch' essi non mirino al suo vantaggio, si crederà licenziato di trapassarli. Onde ricuserà d'obbedire, e dove pure obbedisca per timore della sferza, il farà di mala voglia mormorando, e fremendo contro la legittima autorità. Per tal modo l'ordine della famiglia fia maisempre in pericolo d'essere turbato, e la domestica tranquillità non potrà a lungo durare. Questi frutti da sè partorisce la dottrina del nostro filosofo, intorno ai limiti della podestà paterna. I quali frutti essendo, come ognun vede, al tutto cattivi, e perniciosi, forza è, che sia altresì cattiva, e perniciosa la pianta, onde provengono.

Di tutti i freni morali il più forte, e il più acconcio, a ritenere gli uomini nel cammino della virtù, e a ritrarli da quello del vizio, si è il timore di Dio. Però è da procurare, che il fanciullo, al primo svilupparsi della ragione, acquisti una certa conoscenza di Dio, e dei divini attributi, sì fisici, e sì morali. E ben potrà il fanciullo acquistarla, sì veramente che il savio educatore sappia opportunamente valersi di certe nozioni, le quali assai per tempo hanno luogo nella mente di lui, onde che le siano venute. E di vero egli sa, che nessuna cosa può cominciare ad essere da sè medesima; che l'ordine procede dall'intelligenza, e mira ad un fine. Onde allorchè s'accorge d'alcun mutamento

avvenuto in checchessia, di tratto dimanda, chi l'abbia prodotto; allorchè s'abbatte a vedere alcuna macchina non prima veduta, di presente chiede, chi l'abbia fatta, e a che serva. Presupposta questa conoscenza, della quale il fanciullo si trova essere fornito, fino dai primi anni del viver suo, se il padre, o la madre gli dica, che questo grande, e maraviglioso universo non era, e un tal essere supremo, che si chiama Dio, lo ha tratto dal niente, con un atto della sua volontà, e gli ha dato l'ordine, e la bellezza, onde al presente risplende; per fermo il fanciullo non indugerà punto ad ammettere un sì alto vero, veggendo ch'esso è pienamente conforme ai primi lumi del natural discorso, e sentendosi anche dalla natura portato a dar fede alle parole de' suoi genitori, e precettori. Inteso che Dio creatore del mondo vive, e regna nel cielo, il fanciullo non durerà fatica ad intendere, com'Egli è onnipotente, sapientissimo, signore di tutte le cose, re degli uomini, amatore dei buoni, odiatore dei malvagi, rimuneratore di quelli, punitore di questi.

Senonchè il Rousseau teme forte, non forse il fanciullo, troppo per tempo ammesso alla conoscenza di questi misteri, venga a cadere nell'idolatria pigliando alcuna creatura per Dio, o nell'antropomorfismo immaginandosi, che Dio abbia un corpo somigliante al nostro. Questi timori sono al tutto vani, e irragionevoli. Dacchè non havvi alcun pericolo, che un fanciullo ammaestrato nella conoscenza di Dio precipiti in veruno di questi errori. Non nell'idolatria; perocch'egli considera Dio qual

creatore dell'universo; e d'altra parte egli sa troppo bene, che il creatore si diversifica dalla creatura, l'artefice dall'opera. Però non è possibile, ch'egli mai confonda quello con questa. Questo confondimento è un cotale ateismo palliato, il quale procede dalla depravazione del cuore umano. Mercecchè certi uomini depravati non volendo confessare, che siavi un Dio, nè osando negarlo, lo immedesimano col mondo. Per tal modo eglino non riconoscono altra divinità, fuorchè il mondo, cioè non ne riconoscono alcuna. Oltre a ciò il fanciullo intende, che Dio è un essere sommamente perfetto; ch'ogni altra cosa, per quantunque bella, e possente, ha sempre in sè qualche difetto. Onde non è possibile, ch'egli mai pigli la creatura pel creatore.

Quanto all'antropomorfismo è da confessare, che al fanciullo torna alquanto malagevole il capire, che Dio non è corporeo. Ciò procede dall'essere egli avvezzo ad adoperare intorno ai veri, che gli sono proposti, anzi l'immaginazione, che l'intendimento. Ora un essere incorporeo non si può apprenderlo, se non con l'intendimento. Nonpertanto un savio educatore ben potrà farlo capace eziandio della detta verità. A quest'effetto egli dee studiarsi di fargli capire, che v'ha più cose, che non sono corpi, non hanno estensione, nè figura, nè colore, non possono essere vedute, nè toccate, nè trasportate da un luogo ad un altro. La qual verità, tuttochè non poco astrusa, non è tale, che da un savio educatore non possa essere insinuata nella mente d'un fanciullo. Bisogna fargli osservare, com'egli ha dei pensieri, e dei desiderii, i

quali per fermo sono qualche cosa, e nonpertanto essi non sono, propriamente parlando, lunghi, nè corti, nè larghi, nè stretti, non quadrati, non rotondi, non bianchi, non rossi, cioè dire, essi non sono corporei. Nel resto a schivare lo scoglio dell'antropomorfismo, non è necessario conoscere le ragioni, con le quali si dimostra, che Dio non è corporeo. Basta tenerlo per fermo; e ad avere questa ferma credenza, giova soprattutto al fanciullo l'autorità de' suoi genitori, che glielo attestano.

Da quello, che qui sopra abbiamo detto, intorno al potersi dare al fanciullo una sufficiente idea di Dio, si raccoglie, ch'egli è convenevole adoperare alcuna volta con esso il ragionamento. Senonchè, su questo particolare, i filosofi tra loro grandemente discordano. Il Locke s'avvisa, che col fanciullo tolto ad educare si debba comunemente ragionare. Il fanciullo, egli dice, (Education des Enfans parag. 84.) è ragionevole, e il sente, e se ne compiace più di quello, che si crede. Onde conviene fomentare in lui questo nobile sentimento, e servirsene a fargli, in ogni incontro, fuggire il vizio, e abbracciare la virtù. Per contrario il Rousseau mantiene, essere del tutto irragionevole, nell'educare un fanciullo, servirsi della ragione. L'educazione fanciullesca, egli soggiunge, mira principalmente a formare un uomo, che sia nel fatto ragionevole. Al quale intendimento, se tu vuoi servirti della ragione, prendi cominciamento dal fine, e cangi l'opera nello strumento. Se i fanciulli intendessero, perchè si debba operare anzi in un modo, che in un altro, non avrebbero bisogno d'essere educati. Così il Rousseau nell'Emilio.

Di queste due contrarie opinioni noi stimiamo esser vera la prima, sì veramente che la s'intenda, secondo la mente del suo autore. Allorchè si dice, che col fanciullo tolto ad educare, conviene ragionare, già non s'intende, che se gli debbano tenere dei sottili, e lunghi ragionamenti, a fine di farlo capace di questo, o di quel vero, specolativo, o pratico. Così fatti ragionamenti gli tornerebbero al tutto inutili. Solo si vuole, che col fanciullo si proceda in modo, ch'egli comprenda, la ragione generale del comandargli, o vietargli questa, o quella cosa essere il suo proprio vantaggio. Anche gioverà talora di ciò, che da lui si desidera, addurgli la ragione particolare, studiandosi al possibile di rendergliela piana, e per così dire, palpabile, affinchè senza fatica, e di tratto l'apprenda. Per tal modo egli verrà intendendo, che non si vuol governarlo a capriccio, e sarà in avvenire più disposto a lasciarsi reggere, e ad obbedire. Oltre a ciò si vuole avvertire, che un savio educatore dee studiarsi soprattutto di svolgere, e convenevolmente addestrare nel suo alunno la facoltà ragionatrice. Or questo egli ottiene ragionando conesso lui pianamente, secondo che s'è detto. Vero è, che a bene adempire questa parte precipua del detto uffizio, si richiede un accorgimento non volgare. Conviene sapere all'uopo sorreggere, e guidare la mente mal ferma, e inesperta del fanciullo. Egli è certo, che anche il fanciullo, per un segreto magistero della natura, si viene foggiando le idee delle cose, che gli occorrono, le paragona insieme, giudica, ragiona. Nonpertanto assai di frequente egli erra

lontano dal vero, or sia parlando, ovvero operando. Ciò gli accade, perchè non ha posto mente a certe idee, che doveano servirgli di scala a certe altre, nè a certi impedimenti, che doveano a tempo esser levati. Però il savio educatore verrà indicando all'alunno suo, sì quelle, e sì questi, acciocchè sia più cauto dappoi. Innanzi ogni altra cosa, in questo affare, è necessario saper cogliere l'opportunità. Dacchè la mente umana, in certe occasioni, s'apre quasi come da sè medesima a certi veri, anche sublimi, ai quali da prima erasi rimasta maisempre chiusa. Così se un fanciullo, venga a lagnarsi al suo maestro di qualche ingiuria ricevuta da un suo compagno, egli potrà côrre il destro di mostrargli la convenevolezza d'un superiore giusto, e prudente, che soprastia alle persone inesperte, e impedisca, che l'una offenda l'altra.

Quanto alle ragioni, con che il Rousseau si studia di sostenere la sua opinione, noi concediamo di buon grado, che l'educazione dee mirare allo svolgimento perfetto della ragione. Ma notiamo ad un tempo, che nel detto svolgimento sono più gradi, i quali non hanno una stessa altezza, e non si può giungere ai superiori, se non si passi per gl' inferiori. Or questo appunto fa l'educatore, che ragiona; viene egli svolgendo nell'alunno suo la facoltà ragionatrice; e per tal modo il conduce, quasi per mano da un grado d'intendimento assai basso ad un grado supremo. Adunque egli non comincia dal fine, non muta l'opera nello strumento.

L'opera nel caso nostro, è il perfezionamento

della ragione, lo strumento è l' esercizio della medesima. — Ma un fanciullo, che intenda il perchè delle azioni da farsi, e da tralasciarsi, non ha bisogno d' essere educato. — Sopra ciò è da notare primo, che il detto perchè si può intenderlo perfettamente, e imperfettamente. Ora il fanciullo non lo intende, se non molto imperfettamente. Onde ha bisogno di chi glielo faccia intendere in un modo più aperto. In secondo luogo è da notare, che l'educazione non mira tanto a illuminare la mente, quanto a formare il cuore. Onde un fanciullo, per quantunque intelligente, avrà sempre bisogno d' un savio educatore, che lo addestri a bene operare, e ve lo stimoli eziandio per mezzo di premi, e di castighi. Di che si vede, che il metodo d' educazione proposto dal Locke, e censurato dal Rousseau, non è punto irragionevole; nè presuppone in conto alcuno già fatto ciò, che s' ha da fare.

Il Rousseau stima, che la ragione al fanciullo sia del tutto inutile. Io non vorrei, dic' egli, che un fanciullo di dieci anni avesse del giudizio; come non vorrei, ch' egli avesse una statura di cinque piedi. Infatti a che gli servirebbe la ragione a questa età? Ella è freno alla forza, e il fanciullo non ha verun bisogno di così fatto freno.

A ciò noi rispondiamo, che al fanciullo non si dee richiedere, se non ciò, ch' egli può dare. Un fanciullo di dieci anni non può avere una statura molto alta, nè un giudizio molto maturo. Adunque non si dee richiedergli, nè quella, nè questo. Ma stoltezza è volere, ch' egli non abbia

punto di giudizio, come stoltezza sarebbe volere, ch' egli fosse tanto piccino, quant' era allorchè nacque. La facoltà giudicatrice comincia nell' uomo ad isvolgersi troppo prima dei dieci anni. Onde in questa età si trova essere alquanto spiegata. Però è irragionevole volere, ch' essa in un fanciullo decenne non abbia fatto verun progresso.

L' argomento recato dal Rousseau in prova dell' essere la ragione al fanciullo del tutto inutile, non serve punto all' intendimento suo. La ragione, egli dice, è freno alla forza, e il fanciullo decenne non ha bisogno di così fatto freno. Noi concediamo di buon grado, che la ragione dee nell' uomo frenare la forza. Ella dee in lui frenare, non pure le forze materiali, ma eziandio le spirituali; ciò sono la libera volontà, l' immaginativa, le passioni. Ma non possiamo però concedere, che il fanciullo decenne non abbisogni del freno della ragione. Non è egli fornito di molte forze, delle quali può abusare? Egli ha libero volere, immaginativa, passioni. Egli si sente crescere l' un dì più che l' altro il vigore delle membra. Dal qual sentimento è gagliardamente stimolato ad operare. Onde veggiamo, ch' egli s' agita del continuo, e si dibatte, e dà di piglio a quanto gli viene alle mani, e il maneggia a suo senno foggiandolo, dove alcun ostacolo insuperabile non glielo vieti, in mille svariate guise. Il fanciullo è in ciò simile al torello, il quale, tuttochè non abbia ancor messe le corna, viene cozzando con vani colpi contro gli ostacoli, ai quali s' abbatte, e mostrando per tal modo quello, che farà dappoi, quando sarà

maturo. Senonchè havvi un gran divario dalla forza del bruto, a quella dell' uomo. Quella è sommessa all' istinto naturale, e però non può essere abusata; questa è lasciata libera, e però ha bisogno del freno della ragione, acciocchè non trapassi i limiti del convenevole. E come nel fanciullo decenne la ragione non è ancor tanto forte, da poter bastare, a sè stessa, al tutto conviene, ch' ella sia aiutata, e scorta con esempi, e precetti dalla ragione altrui. Di che si vede, quanto al detto fanciullo sia l' opera della ragione necessaria. Tanto è lungi, ch' ella siagli punto inutile.

Un abile educatore dee conoscere i movimenti del cuore umano, e saper discernere quelli, che sono retti, da quelli, che sono pravi, affinchè possa, secondo l' opportunità, secondare quelli, e reprimere questi. Senonchè il Rousseau sostiene, che i detti movimenti sono tutti ad un modo retti. — Egli è, dice, mestieri, avere per massima indubitabile, che i primi movimenti della natura sono sempre retti, e che nel cuore umano non è alcuna perversità originale —. Questa massima apertamente contraddice al dogma cristiano, e all'esperienza; anzi ella mal s' accorda con certe dottrine in questa materia fondamentali, le quali sono stabilite, e altamente professate da lui medesimo. A voler ciò intendere, è da vedere, in che dimori la natura nostra per avviso del Rousseau. Ella dimora in certe inclinazioni, innate, dalle quali siamo portati ad amare, o ad odiare le cose, tra le quali ci andiamo aggirando. Le quali inclinazioni si riducono a tre. Dacchè noi siamo usi d' amare,

o d'odiare le cose, ora in quanto elle ci piacciono, o dispiacciono, ora in quanto ci convengono, o disconvengono; ora finalmente in quanto ci paiono conformi, o contrarie alle idee di perfezione, e di felicità, che ci vengono dalla ragione. Al che aggiunge il nostro filosofo, che le dette inclinazioni tanto più s'allargano, e si rafforzano, quanto è in noi più vivo il senso, e più illuminato l'intendimento. Per queste dottrine si rende aperto, che tra i primi movimenti del nostro cuore, non pochi debbono esser pravi, e che per conseguente la natura nostra, lasciata in balìa di sè stessa dee divenir viziosa. E di vero le dette inclinazioni tendono a termini diversi, e non di rado opposti. Altro è ciò, che ci diletta, altro è ciò, che ci confà, altro è ciò, che serve a farci perfetti, e veramente felici, e spesso avviene, che quello, che ci diletta, ci torni dannoso, e ci ritragga da Dio, nel quale dimora la nostra perfezione, e felicità. Di qua nasce, che le dette inclinazioni non si spiegano in noi tutte ad un tempo, e con la stessa rapidità. L'inclinazione ai diletti corporei si spiega assai rapidamente nella prima adolescenza. Perocch' essa risponde alla forza di sentire, la quale dipende dagli organi corporei, che nella prima adolescenza sogliono essere sani, e delicati. Le altre due inclinazioni, cioè quella che ci porta al confacevole, e quella, che ci porta all'onesto, si spiegano più tardi, e lentamente. Perocch' esse rispondono alla virtù d'intendere, la quale non è vigorosa, e spedita, se non nell'età matura. Poichè dunque nella prima adolescenza

prevale in noi l'inclinazione, che ci sospinge ai diletti corporei, forza è, che i movimenti del nostro cuore, nella detta età, siano assai di frequente sregolati. E come dall'atto più volte ripetuto procede l'abito, forza è, che la nostra natura, ove non sia corretta a tempo, divenga viziosa, e dia luogo ad una certa perversità. Di che si scorge, come le dottrine cristiane, in questo particolare, siano confermate, non pure dall'esperienza, ma e dalle dottrine dello stesso Rousseau, il quale osò negarle.

Poichè tra i primi movimenti del cuore umano havvene molti, che sono sregolati, egli è chiaro, che non tutti i desiderii del fanciullo debbono essere adempiuti. Sopra che si vuole avvertire, che un desiderio esprime un bisogno. Ora i bisogni umani altri sono di natura, altri di fantasia. I bisogni di natura sono comuni a tutti, quanti sono, gli uomini, e dove non siano satisfatti, tornano dolorosi alla natura stessa per forma, che il dolore, onde sono accompagnati, non può essere tolto altramente, che satisfacendoli. Tal è il bisogno di mangiare, e quello di riposare dopo la fatica, e quello di dormire, e tali sono altri molti a questi somiglianti. I bisogni di fantasia non sono a tutti comuni, e comechè tornino anch'essi dolorosi, pur nondimeno il dolore, onde sono accompagnati, non è naturale, e può, per alcuna savia considerazione, essere mitigato, e al tutto spento. Or dove si tratti di qualche desiderio tendente ad esprimere alcun bisogno di natura, i genitori lascieranno, che il loro figliuo-

letto il manifesti liberamente, e l'adempiranno quanto prima con grande amore; se già non tornasse meglio alcuna volta differirne alquanto l'adempimento, acciocchè il fanciullo s'avvezzi a tollerare gl'incomodi di questa vita. Nel resto, altro è manifestare un desiderio, altro è volere altrui prescrivere il modo dell'adempirlo, così a cagion d'esempio, altro è dire: ho fame; altro è dire: datemi del pan buffetto, o del pollo arrostito. Se dunque il fanciullo, non pago di far palese, alcun suo bisogno, tuttochè naturale, presuma di determinare altresì la forma, ond'esso esser dee satisfatto, i genitori dovranno punirlo satisfacendoglielo tutto altramente da quello, ch'ei vuole, acciocchè nei bisogni eziandio naturali, apprenda ad abbandonarsi totalmente alla loro provvidenza. Quanto ai desiderii tendenti ad esprimere i bisogni di fantasia, essi generalmente parlando, non s'hanno nel fanciullo ad adempire, anzi non s'ha nè manco a permettere, ch'egli li manifesti, si perch'essi esprimono bisogni fattizii, sì perch'essi, dove siano eseguiti, si multiplicano senza fine. Per tal modo il fanciullo, prima di palesare alcun suo desiderio, s'avvezzerà a considerare, s'esso sia ragionevole, o no, e dove s'avveda, ch'esso non è ragionevole, si guarderà dal palesarlo. Il qual silenzio gioverà in gran maniera a sedarlo, anzi ad estinguerlo interamente.

Un savio educatore dee soprattutto por mente all'indole del suo alunno, e alla passione, ond'egli in modo particolare è signoreggiato. Gli uomini si diversificano, gli uni dagli altri, non

meno per l' indole dell' animo, che per la figura del corpo, e pei lineamenti del volto. Il qual doppio divario in essi variamente si manifesta. Perocchè la diversità dei volti, e dei corpi meglio la si scorge nell' età matura, che non nell' acerba; laddove la diversità degli animi meglio la si scorge nell' età acerba, che non nella matura, quando gli uomini hanno già appreso l' arte d' infingersi, e d' occultare le loro naturali inclinazioni, e volontarie intenzioni. La varia indole degli uomini si fa manifesta massimamente per quella passione, onde ciascuno d' essi è dominato. Nel cuore dell' uomo giace il germe di tutte le passioni; le quali però sorgono, e crescono, or più, or meno, secondo, che sono, or più, or meno fomentate, e alimentate dagli obbietti sensibili, che occorrono. Nonpertanto, or sia per la complessione del corpo, o per le disposizioni innate dell' animo, havvene sempre una tra esse, la quale in breve prevale alle altre, e viene acquistando, ed esercitando un certo impero sovr' esse, e sovra la volontà stessa; pogniamo, che non le tolga la libertà. Tra le passioni, onde i fanciulli sogliono essere signoreggiati, la più notevole, per avviso del Locke, è il desiderio di sovrastare, e d' imperare agli altri. Un tal desiderio essi lo danno a divedere assai chiaro in più guise. E di vero noi veggiamo, che i fanciulli, troppo prima, che sappiano favellare, si conturbano, si contristano, s' adirano, piangono, non per altra cagione, se non perchè non è loro concesso di fare quello, che vorrebbono. Oltre a ciò essi vogliono non di rado essere obbediti, non

pure da quelli, che sono a loro inferiori, o eguali, quanto all'età, e alla condizione, ma eziandio da quelli, che nell'uno e nell'altro, sono a loro superiori. Infine essi amano assai di frequente d'avere in loro balia certe cose, vili, o preziose, non per altro fine, se non per poterne fare liberamente quello, che loro sia in piacere; in questi, e in parecchi altri modi somiglianti, i fanciulli, quando ancor non ragionano, e non discernono il bene dal male, si mostrano vaghi di sovrastare, e d'imperare agli altri.

Adunque il savio educatore si studi di conoscere l'indole del suo alunno, vegga, s'egli sia timido o coraggioso, mansueto o iracondo, modesto o sfacciato, aperto o cupo; consideri quale sia in lui la passione, che prevale alle altre; e quanto sia in lui vivo l'appetito di sovrastare altrui. Dopo di che, con grande diligenza, ed accortezza egli deve metter mano ad emendarlo, levando il superfluo, e sopperendo a quanto manca, e sia certo, che l'opera sua non fia del tutto perduta; comechè la natura, per quantunque potata, venga del continuo rigerminando.

Quanto al modo dell'educare, esso dimora nella osservanza di queste due brevi massime: poche regole, e molta pratica. Un savio istitutore si guarderà dal caricare la mente del suo alunno di troppe regole, ma gli farà fare, e rifare ciò, che da lui desidera, infinch'egli si sia avvezzato a farlo con perfezione, e con grazia. La bontà di questo metodo d'educazione si rende aperta, sì pei danni delle troppe regole in questo affare,

e sì pei vantaggi della pratica perseverante. Quanto ai danni delle troppe regole, come il fanciullo, o non le comprende, o se ne dimentica, egli converrà gastigarlo troppo sovente, o lasciare impunita la trasgressione d'alquante d'esse. Nel primo caso il gastigo diviene troppo frequente, e però ha del crudele, e torna inefficace. Nell'altro veggendo il fanciullo che voi, delle regole, che gli deste, non gli richiedete con efficacia l'adempimento, egli le disprezzerà, e voi gli verrete ogni dì più cadendo d'autorità. Meglio dare una sola regola, e farla adempire, che darne molte, e lasciare impunita la trasgressione eziandio di sola una. Quanto ai vantaggi della pratica perseverante, primo, per essa si viene a conoscere se la cosa, di che si tratta, sia tale, che possa essere dal fanciullo effettuata, ovvero s'essa superi le sue forze, e le sue abilità. Secondo, per essa il fanciullo s'avvezza a fare l'azione, che gli si richiede, in un modo agevole, e naturale, senza sforzo di memoria, senza bisogno di molta considerazione. Ondechè, dove si tratti di correggerlo d'alcun difetto, egli ne sarà in tal guisa corretto per sempre. Per tal modo applicando il rimedio prima ad un difetto, indi ad un altro, e ad un altro ancora di mano in mano, l'alunno in breve fia pienamente emendato. Infine è da notare, che l'animo del fanciullo non si dee rivolgerlo a molte cose ad un tempo. Dacchè in tal caso, esso non potrebbe intendere a ciascuna, quanto è richiesto, a poterla apprendere, e che, generalmente parlando si dee condurlo a fare quello, che tralasciò, e a rifare quello, che fece

malamente, con modi, e parole dolci, e amorevoli, non con rampogne, nè con la verga, o simili altri gastighi; se già questi non fossero assolutamente necessarii.

L'opera dell'educatore dimora principalmente nell'indurre l'alunno alla pratica della virtù, e nel ritrarlo dalla pratica del vizio. Or a fornire questo doppio intendimento, nessun mezzo tanto giova, quanto l'esempio altrui. Perocch'esso, tuttochè muto, serve mirabilmente ad illuminarci la mente, e a toccarci il cuore. Oltre a ciò noi meglio conosciamo, quanto sia deforme, e dannoso il vizio, considerandolo in altri, che non considerandolo in noi medesimi. Similmente noi meglio veggiamo, quanto sia bella, e profittevole la virtù contemplandola in altri, che non contemplandola in noi medesimi. Adunque il savio istitutore metta opportunamente innanzi all'animo del suo allievo la vita buona, o rea d'alcuna persona, massimamente di quelle, che sono a lui note, facendogli posatamente notare i vantaggi dell'una, e i danni dell'altra. A questo modo fu educato Orazio dal padre suo, il quale talora volendolo condurre ad un vivere parco, e frugale, gli additava un tale, il quale, per avere scialacquati i beni paterni, era caduto in gran povertà; e talora volendolo ritrarre da una lussuria sfrenata, gli rammentava un tal altro, il quale, per essere stato colto in adulterio, era divenuto a grande infamia. E quando gli comandava di fare una buona azione, gli metteva innanzi l'esempio d'alcuno, il quale, per essere avvezzo a farne di somiglianti era da tutti lodato

a cielo; e quando gli vietava di fare un' azione cattiva, gli mettea parimente innanzi l' esempio d' alcuno, il quale, per essere abituato a farne di somiglianti, era da tutti biasimato, ed esecrato. Per tal modo il vecchio prudente campò il suo figliuolo Orazio da certi vizii più sconci. Nella fuga dei quali i pagani poneano gran parte della loro virtù.

Quindi si scorge, che a bene educare un fanciullo giova proporgli gli esempi altrui, non pure buoni, ma eziandio cattivi. Vero è, che questi se gli debbono proporre in modo, che gliene venga orrore. Altramente egli gl' imiterebbe; massimamente se gli fossero dati da persone autorevoli, quali sono i genitori. Però è necessario, che i genitori con ogni diligenza si guardino dal dare ai loro figliuoli esempi cattivi. Ben disse un poeta pagano (Giovenal sat. 14) che al fanciullo si dee usare grandissima reverenza. E di vero, se voi, sotto gli occhi del vostro figliuolo operate male, senza fallo egli, come prima se ne porga il destro, farà quello, che avrà veduto fare a voi; nè so in qual modo voi mai potrete venire a capo di correggernelo. Imperocchè se voi gli direte, ciò non essere convenevole in conto alcuno, egli si farà scudo del vostro esempio, e vi farà quella risposta, che fece il granchiolino alla madre, che avealo garrito dell' andar torto; « io, le disse il granchiolino, cammino come camminate voi medesima; perchè volete, ch' io cammini diritto, se voi camminate torto? » Così appunto a voi risponderà il figliuol vostro: io, vi dirà egli, opero co-

me operate voi medesimo; perchè volete, ch' io operi bene, se voi operate male? Se ciò non ostante voi nel vorrete punire, egli vi riputerà ingiusto veggendo, che voi non fate una medesima ragione di voi, e di lui. Se voi gli direte, una tale azione essere permessa agli uomini fatti, vietata ai fanciulli, egli si disporrà ad imitarvi nel male in avvenire, quando sarà uomo fatto. E come i fanciulli amano di parere uomini fatti, assai prima, che siano, egli comincerà per avventura ad imitarvi di presente. Onde vedete, che a volerlo mantenere immune da un tal fallo, egli è al tutto necessario, che voi con ogni studio vi guardiate dal dargliene esempio. Il che si vuole intendere detto, non pure dei genitori, rispetto ai loro figliuoli, ma di tutti in generale gli educatori, rispetto ai loro allievi.

Anche si debbono i genitori guardare dal rampognare i loro figliuoli troppo sovente, e soprattutto dal rampognarli contro ragione, e con passione. Alle rampogne troppo frequenti i giovanetti avvezzano l' orecchio; onde non ne sono commossi, nè migliorati punto. Le rampogne irragionevoli, e troppo agre scemano nei genitori l'autorità; nei figliuoli il rispetto. Dacchè i fanciulli troppo bene discernono la ragione dalla passione, e come sono naturalmente portati a stimare quanto procede da quella, così sono per ugual modo condotti a disprezzare quanto nasce da questa; e dove pure alcuna volta ne siano commossi, e sgomentati, un tale sgomento dall' animo loro in breve si dilegua; e per poco essi si ridono di tutto il vano

strepito, con che si vuole atterrirli. I fanciulli non debbono essere rampognati, se non quando operano per malizia. Il che nella tenera età di raro ha luogo; e in questo stesso caso potrà talora bastare a correggerli un guardo, o un cenno. Che se talvolta sia mestieri riprenderli a parole, egli si vuol farlo con moderazione, con gravità, con dolcezza, facendo loro osservare ciò, che l'azione ha in sè di sconcio, e di disdicevole, acciocchè non abbiano a credere, che il correttore sia mosso anzi da malevolenza, che da zelo. Le rampogne procedenti dalla passione hanno eziandio quest'inconveniente, che chi le usa si lascia d'ordinario uscire di bocca una moltitudine di parole oltraggiose, e pungenti, le quali dal fanciullo rampognato sono di presente apprese, e poscia adoperate, ogniqualvolta gli se ne offra l'occasione. Per tal modo egli, invece d'essere emendato, ne diviene più vizioso.

Egli avviene ahi troppo sovente, che un fanciullo, per quantunque bene educato, si volga al vizio, e venga perturbando la pace domestica. In questo caso i suoi genitori possono senza dubbio a tutta ragione gastigarlo, secondo la gravezza delle colpe, ond' egli s' è fatto reo. Il padre ha certamente il diritto di comandare al figliuol suo assai cose, sì veramente, ch'esse siano in sè giuste, e tornino in bene di lui, o di sè stesso. Ora col diritto di comandare si congiunge il diritto di punire. Dacchè il comando, dove fosse disgiunto dalla minaccia della pena, serbata al trasgressore, tornerebbe inefficace. Oltre a ciò il padre è capo, e rettore della famiglia. Or chiunque abbia il ca-

rico di reggere una comunità d'uomini, conviene, ch' abbia altresì la facoltà di punirli, quantunque volte essi osino dipartirsi dal loro dovere. E di vero il rettore d' una qual si sia società umana dee avere tutto il potere, ch' è richiesto al conseguimento del fine ad essa proposto. Il qual fine, generalmente parlando, dimora nel ben comune. Or a potere ottenere nella domestica società il bene comune, dico il bene dei figliuoli, e dei genitori, al tutto si richiede la podestà di punire. Essendochè troppo spesso incontra, che il detto bene, per la malvagità d' alcun figliuolo sia tolto, o in tutto, o in parte. Nel qual caso non si può restituirlo altramente, che per una pena proporzionata alla colpa. Aggiungete, che chi ha l'uffizio di governare una comunità umana, dee avere altresì il diritto d' adoperare tutti i mezzi, che si trovano essere atti a mantenere in essa l' ordine esteriore, e la tranquillità; a sanarne i membri infermi; a tener lontano al possibile ogni disordine, e perturbamento, sì veramente che i detti mezzi non abbiano in sè veruna pravità. Or la pena, come quella, che dimora in un male fisico rispondente ad un male morale, non ha certo in sè pravità veruna. D' altra parte ella serve mirabilmente ad ottenere il triplice fine pur mo accennato. Perocch' ella in primo luogo ristora esteriormente l'ordine rotto dalla colpa; di che nasce la tranquillità; appresso, ella giova all' emendamento del reo; infine inspira un salutare sgomento non pure al colpevole, ma eziandio agli innocenti, acciocchè quegli non s' ardisca di rinnovare

la colpa, e questi non si conducano ad imitarlo. Per tal modo la pena rimove al possibile dall' umana comunanza il perturbamento, e il disordine. Però è manifesto, che il padre di famiglia a tutta ragione punisce il figliuolo delinquente, purchè si studi di mantenere in ciò la debita moderazione.

Una pena è moderata, allorch'ella non è maggiore della colpa, per la quale è data. Egli può avvenire pur troppo, che un discolo figliuolo commetta una colpa, rispetto alla quale, la pena di morte sia anzi minore, che maggiore. In tal caso sarà egli giusto, che il suo genitore gli tolga la vita? A questa domanda egli è da dare una risposta negativa. Dacchè la giustizia punitrice richiede, che la pena, oltre all' essere proporzionata alla colpa, sia ancor necessaria. Or tale al fermo non è la pena di morte nella domestica società. Nella civil comunanza la pena di morte per questo si stima essere necessaria, perchè in una grande moltitudine d' uomini, sono sempre non pochi, i quali non possono essere ritratti da mal fare altramente, che pel terrore. Ond' è mestieri scuotere a quando a quando gagliardamente gli animi loro, con qualche solenne esempio di rigore. Ma in una famiglia composta comunemente di pochi membri, s' egli avvenga, che un figliuolo indocile levi il capo contro il proprio padre, gli altri figliuoli mossi da un natural sentimento di reverenza, e d'amore piglieranno anzi la parte del padre offeso, che quella del fratello ribelle, e non si condurranno così facilmente ad imitarlo. Però non è necessario, che nella famiglia si faccia uso della detta

pena. Oltre a ciò può un padre di famiglia tenere in cervello i suoi figliuoli con altri mezzi più dolci, e non meno efficaci. Tra i quali è da porre in primo luogo l' amore paterno, al quale naturalmente risponde l' amor figliale; e appresso, una studiosa educazione, per la quale il padre viene informando gli animi de' suoi figliuoli alla conoscenza del vero, e alla pratica del buono. Infine, dove a correggere il figliuolo scapestrato, tornino inutili tutti gli altri mezzi, potrà il padre cacciarlo di casa, e separarlo al tutto dal corpo della famiglia. Per tal modo, senza cacciarlo del mondo, egli rimetterà nella famiglia l' ordine, e la tranquillità. Il qual fine è misura, e norma della paterna podestà. Aggiungete, che un padre, mettendo, senza un' estrema necessità, a morte il proprio figliuolo, troppo contraddirebbe all' istinto naturale, onde fu spinto a procrearlo, e all' amore altresì naturale, onde fu mosso a procacciargli, secondo suo potere, ogni maniera di beni. Però non è possibile, che la natura gli abbia data la facoltà di punirlo, in verun caso, con l'estremo supplizio; benchè certamente non gli abbia ella negato il diritto della difesa mortifera, da lei concesso ad ogni uomo, rispetto all'aggressore della vita. Al quale diritto la dignità paterna aggiunge peso, e forza particolare.

A queste considerazioni s' oppone, a prima giunta, un costume assai noto di certi popoli antichi, presso i quali i genitori metteano a morte i loro propri figliuoli, quantunque volte questi paressero loro meritevoli di tal pena. Il qual co-

stume non può essere onestato altramente, che derivandolo dalla legge civile, la quale ai padri di famiglia conceda la detta facoltà. Nel che, a quel tempo, ella otteneva alcuni vantaggi di gran momento. Primamente ella secondava l'istinto di dominare altrui, al quale, in particolar modo soggiacciono i genitori, rispetto ai loro figliuoli. Per tal modo ella li allettava alla soggezione civile con grande sapienza. Chè certo non è da credere, che quegli antichissimi padri di famiglia, avvezzi all'independenza naturale, avessero potuto esser condotti a sommettersi agli ordinamenti cittadineschi, se non si fosse assai conceduto alle loro naturali inclinazioni. In secondo luogo la predetta legge rendea più forte il reggimento domestico, concedendo al padre di famiglia tutta l'autorità d'un pubblico magistrato. E come l'ordine della città dipende in gran parte dall'ordine delle famiglie, ella veniva in tal guisa a rafforzare altresì il reggimento civile. Infine la medesima legge mitigava l'asprezza della pena capitale, mentre ne commetteva in gran parte l'esecuzione al senno, e al cuore paterno. Il che a que' tempi era consiglio di gran prudenza. Perocchè non essendo allora per anco stanziate le leggi criminali, e giudiziali, molte cose doveano esser rimesse nell'arbitrio dei giudici. Però era più sicuro il far giudici dei figliuoli colpevoli i genitori stessi, che non sarebbe stato il farne giudici gli estranei.

Tra i mali più gravi, ai quali soggiace la famiglia umana, dee senza fallo essere annoverata la servitù. Però si può dimandare, se possa esser

mai lecito ad un padre fare altrui servo il proprio figliuolo. A voler satisfare a questa domanda, sono innanzi tratto da distinguere due maniere di servitù. Nell' una l' uomo è spogliato di tutti i suoi diritti, suggettato interamente alla volontà del padrone, tenuto in conto di bruto animale, anzi di cosa inanimata. Per questa maniera di servitù viene ad essere altamente offesa la dignità umana; e però non può esser mai lecito a verun uomo sottoporvi alcun suo simile; massimamente se questi gli sia figliuolo. L'altra maniera di servitù dimora nell'allogagione perpetua delle opere, e delle fatiche, che altri può fare, e sostenere, senza suo grave incomodo, o danno. Una tal servitù è certamente dura a portare; ma non ha in sè nulla, che punto offenda l' umana dignità. Ondechè può venir caso, che i genitori abbiano il diritto d'imporla ai loro figliuoli, e questi l' obbligo d'accettarla. E di vero i genitori possono a ragione fare dei loro figliuoli tutto ciò, ch' è richiesto al bene, sì di loro, e sì di sè stessi. Or egli può accadere, e ce ne fa fede la storia, che il bene d' alcuno dei figliuoli richiegga, che l' opere, e le fatiche di lui siano in perpetuo allogate ad un estraneo. Ciò s'avvera allor quando egli diviene alla dura necessità di morire, o di servire. In questo caso, dov'egli sia adulto, possono a ragione i suoi genitori imporgli di cangiare la morte con la servitù; ed egli è in ciò, senza fallo, tenuto ad obbedire. Perocch' essi hanno diritto di salvarlo, eziandio suo malgrado. E s'egli fosse bambino, con più di ragione i genitori suoi potrebbono camparlo da morte con farlo servo. Dacchè

il bambino, da coloro, che lo generarono, interamente dipende. Anche può incontrare, che i genitori non possano altramente sustentare la vita, che facendo altrui servo il loro figliuolo nel predetto modo. In questo caso essi hanno, e però possono usare il medesimo diritto sopra di lui, e questi, se già sia adulto dee di buon grado accettare la servitù; se sia ancor bambino, non potrà poi con ragione lagnarsi d'esservi stato sottoposto. Di che si vede, come la podestà paterna, nei due casi sopraddescritti si stenda fino a dare in altrui signoria i figliuoli a sè suggetti.

Dimanderà forse taluno, se il padre possa a ragione sottoporre a tal giogo il figliuolo colpevole, a fine di punirlo. A questa domanda è da fare una risposta negante. Perocchè il padre non può dare al figliuolo colpevole altre pene, da quelle in fuori, che dall'una parte sono medicinali, cioè mirano all'emendamento del reo, e dall'altra sono necessarie a bene amministrare la famiglia. Sopra che si vuole avvertire, che la pena medicinale dee poter esser tolta, s'egli avvenga, che il reo s'emendi. Dacchè la medicina, ritornata la sanità, non è più necessaria. Ora l'allogagione perpetua delle opere, e delle fatiche non ha le due dette qualità. Perocch'essa non può esser tolta, e d'altra parte, in sua vece, al medesimo intendimento si può adoperare la pena dell'espulsione. Adunque è manifesto, che il padre non ha il diritto di punire il figliuolo colpevole, nel detto modo, dico, allogando in perpetuo le opere, e fatiche di lui ad alcun estraneo.

Quanto alla pena dell' espulsione, egli è fuor di dubbio, che il padre di famiglia può cacciare di casa il figliuolo incorreggibile, anzi ancora diseredarlo. Il padre di famiglia può a ragione cacciare di casa il figliuolo incorreggibile. Perocch'egli dee fare ogni suo potere, a fine di conservare nella famiglia a sè commessa l'ordine, e la pace; e questa non vi si può conservare altramente, che cacciandone fuori il perturbatore, qual è senza fallo il figliuolo, che dei paterni ammonimenti, e gastighi non fa più caso. Il padre di famiglia può altresì a ragione diseredare il figliuolo incorreggibile, cioè privarlo del diritto d'esser partecipe dei beni domestici. Perocch' egli può a ragione, non pure cacciarlo di casa, ma, dove giudichi essere ciò conveniente, scinderlo al tutto dal corpo della famiglia. Il qual potere, non è capo di comunità umana, che non l' abbia. E ciò era necessario avvenendo più volte, che il vizio d'un membro metta in pericolo la salute di tutto il corpo. Nel qual caso egli è giusto troncarnelo. Ora un figliuolo in tutto scisso dal corpo della famiglia non ha più verun diritto alla partecipazione dei beni paterni. Vero è, ch' egli tuttochè espulso, e diseredato non cessa però d' essere figliuolo. Ondechè s'egli così diviso dalla sua famiglia divenisse a tanta miseria, da non avere di che vivere, i genitori sarebbono tenuti di somministrargli, potendo, il bisognevole, e dove nol facessero, sarebbono a ragione giudicati autori della sua morte. Fino al qual segno, siccome abbiamo veduto, la podestà loro non giunge.

La podestà paterna, tuttochè limitata nel suo

operare, non è però limitata nel suo durare. Perocch' essa è perpetua, cioè tanto dura, quanto dura la società dei genitori, e dei figliuoli, la quale non si scioglie, se non per la morte di quelli, o di questi. Certi filosofi veggendo, che i genitori invecchiati non hanno comunemente le forze bastevoli a farsi ubbidire dai figliuoli indocili, s'avvisarono, che la loro podestà, per la loro vecchiezza venga meno, e s'estingua del tutto. Costoro errarono doppiamente; primo, perchè si credettero, che il diritto sia fondato nella forza; secondo, perchè non videro, che la vecchiezza assai di frequente, quanto toglie ai genitori di forza, tanto aggiunge d'autorità. Il che si vede aperto in certe famiglie, per così chiamarle, patriarcali, le quali vivono lontano dalle città, nei campi da sè coltivati. Perocchè in esse occorrono non di rado certi giovinotti robusti, i quali patiscono di buon grado d' essere rampognati, e per avventura anco battuti dai loro genitori per vecchiezza cascanti; tuttochè non siano per patire in conto alcuno d'essere pur lievemente maltrattati da verun altro. Altri filosofi avvisandosi, che la podestà paterna proceda dal dovere d'educare i figliuoli, stimarono, ch'ella si spenga, come prima l' educazione di questi sia compiuta. Costoro da un errore traboccarono in un altro. Noi sopra abbiamo dimostrato, che la detta podestà procede dalla generazione. Ondechè, a comprovarne la perpetuità, possiamo ragionare in questa forma: la podestà paterna dee durare, finchè dura il titolo, in che si fonda, cioè finchè rimane intero il vincolo naturale, onde sono insieme congiunti i ge-

nitori, e i figliuoli. Ora il detto vincolo non si spezza, se non per la morte di quelli, o di questi. Adunque ella è perpetua.

Nel resto a vie più chiarire la natura, e la diuturnità del potere paterno, possiamo con Aristotele, in ciò seguito dal Grozio, distinguere nella vita del figliuolo tre tempi. Il primo è pel figliuolo un tempo di giudizio imperfetto, quand'egli non ha peranco tanto di ragione, e di libero volere, quanto se ne richiede alla moralità delle azioni. Il secondo è un tempo di giudizio maturo, quand'egli ha delle due dette facoltà l'uso pieno, e spedito; ma tuttavia dimora sotto il paterno tetto, in seno alla paterna famiglia. Il terzo ha cominciamento allora che il figliuolo esce della paterna famiglia per alcuna giusta cagione, qual è, senza fallo, il matrimonio contratto nell'intendimento di fondare una famiglia novella. Ora in quel primo tempo il pargoletto interamente soggiace all'arbitrio dei genitori; ond'eglino possono governarlo a loro senno, salvo il rispetto debito alla dignità di persona, della qual dignità si trova egli essere naturalmente insignito. Nel secondo tempo al volere dei genitori non soggiacciono, se non quelle azioni del figliuolo, le quali da sè valgono a promuovere, o a ritardare il bene domestico. Ondechè s'egli abbia un uffizio pubblico, potrà compierlo in quel modo, che gli parrà migliore, senza che sia però tenuto a seguire l'avviso dei genitori; pognamo, che non debba disprezzarlo. Nel terzo tempo le leggi civili comunemente sottraggono i figliuoli dall'imperio dei genitori; nonpertanto, come il vincolo naturale, onde

gli uni, e gli altri sono insieme congiunti, tuttavia sussiste, può venir caso, in questo medesimo terzo tempo, che questi abbiano il diritto di comandare alcuna cosa di qualche momento, e quelli l'obbligo d'obbedire. Però è manifesto, che i figliuoli dall' imperio dei genitori, finchè questi son vivi, non possono essere mai del tutto sottratti.

CAPO IV.

Diritti Principeschi

Società civile — sua natura — podestà civile — quale ne sia la natura — l' obbietto — l' uffizio — origine della podestà civile presa nel suo concreto — sistema degli scolastici su questo particolare — considerazioni intorno al detto sistema — patto sociale — considerazioni intorno al detto patto — la podestà civile talora è mista con altre podestà, talora è pura — giusti titoli all' acquisto della podestà civile non pura sono la podestà paterna — la podestà signorile — il dominio del terreno — giusto titolo all'acquisto della podestà civile pura è l' occupazione pacifica — essa può essere pacificamente occupata da uno — o da più — o da tutti insieme i padri di famiglia — varie forme di civil reggimento — se l'occupazione violenta possa essere mai giusto titolo d' imperare — atti precipui del potere civile — legge civile — sua natura — qual relazione abbia la legge civile con la naturale — necessità della legge civile rispetto al fine proposto al potere civile — il principe civile è fornito del potere legislativo — quale e quanta sia l' obbligazione della legge civile — se sia mai lecito operare contro le parole della detta legge — diritto di punire — sua natura — sua realtà rispetto al principe — suo fondamento — fine — nozione del delitto — suoi requisiti — suoi gradi — delitti pubblici — privati — nozione della pena — diverse sorte di pene — pena di morte — sua giustizia — sua necessità — il principe civile è fornito del diritto di punire — diritto di grazia — podestà giudicante — quanto essa sia reale e propria del principe — sofismi del Rotteck contro la realtà della podestà giudicante — risposta — se il principe civile possa amministrare la giustizia per sè medesimo —

se generalmente parlando sia ciò convenevole — delle corti sovrane di giustizia — errore di coloro che vogliono che il principe sia tenuto a stabilirle — potere esecutivo — sua necessità — se si debba dividerlo dal legislativo.

Principeschi sono i diritti, che appartengono al principe, in quanto egli è capo, e rettore della civil società. Ondechè, se vogliamo conoscere quelli, è mestieri, che ci studiamo innanzi tratto di conoscere questa. La società civile è una moltitudine di famiglie umane, ed uomini individui; nella quale l'uso, e il modo dei diritti appartenenti a ciascuno, in una forma comune, e stabile, è regolato da un uomo, o da un ceto d'uomini avente il supremo potere, acciocchè per tal modo i detti diritti siano più sicuramente mantenuti, e più pienamente goduti. Questa definizione della civil società ci sembra essere a bastanza acconcia a spiegarne la natura, come quella, che ce ne reca innanzi le quattro cagioni principali, alle quali, rispetto a qualsissia cosa si riducono tutte le altre; ciò sono la cagione materiale, la formale, la finale, e l'efficiente. Cagion materiale della civil società sono le famiglie, il numero delle quali, a poterla comporre, deve essere a bastanza grande, tuttochè non si possa determinarlo con matematica esattezza. E come in ogni famiglia havvi un capo, al quale tutti gli altri membri soggiacciono, egli è chiaro, che nella civil comunanza quegli prevale a questi. A comporre la detta comunanza, oltre le famiglie, concorrono altresì molti uomini individui, i quali nello stato primitivo non soggiacciono a veruno; ma nè manco soprastanno altrui, come quelli, che non hanno

mogli, nè per conseguente figliuoli, che da loro dipendono. Cagione formale della civil società è l'ordinamento di tutte le parti, ond'essa è composta. Il quale ordinamento dimora in questo, che un uomo, o un ceto d'uomini abbia diritto di comandare a tutti gli altri, e questi a rincontro abbiano debito d'obbedire a quello, entro certi limiti. Però il rettore della civil comunanza dee restringersi a difendere i diritti de' suoi suggetti, e a temperarne l'uso, e il modo, guardandosi dal por mano in essi, e lederli comechessia. Cagion finale della città, è la difesa, e l'uso libero al possibile, e pieno dei diritti a ciascun cittadino appartenenti. E di vero per questo i padri delle famiglie, e gli uomini indipendenti s'associano, perchè pensano sè non potere altramente mantenere i loro diritti, e coglierne il frutto. Nel che per fermo eglino troppo bene s'appongono. Dacchè crescendo il numero degli uomini, l'uso, e il godimento dei diritti appartenenti a ciascuno, dove non fosse chi togliesse a difenderli, e a regolarli, sarebbe assai di frequente impacciato, conteso, rapito. Il detto uso dei diritti propri di ciascuno, nella detta presupposizione, sarebbe impacciato. Perocch' esso è in gran parte esteriore, e ognuno sa, che gli uomini, operando esteriormente, troppo sovente s'impacciano gli uni gli altri. Sarebbe conteso. Perocchè sorgendo, in questo particolare, eziandio senza colpa d'alcuno, assai di leggieri dei dubbi, non vi sarebbe alcuno, che li potesse sciogliere con la debita autorità. Sarebbe rapito. Perocchè in una gran moltitudine d'uomini, sono

sempre non pochi, i quali non contenti dei beni, che loro appartengono, agognano i beni altrui, e fanno ogni loro potere a fine d' impadronirsene. Però è necessario una forza, che li tenga in freno, e dove punto trascorrano, li gastighi secondo il merito. Or queste tre cagioni della civil comunanza, dico la materiale, cioè la moltitudine delle famiglie, e degli uomini independenti; la formale, cioè l' ordinamento delle dette parti, ond' essa è composta; la finale, cioè il godimento sicuro, e pieno dei diritti a ciascuno appartenenti, nella definizione poco avanti recata, sono chiaramente indicati. Quanto alla cagione efficiente, essa a dir vero, non v' è a parole espressa; nonpertanto ne può essere raccolta assai di leggieri. Perocchè, se gli uomini per questo si stringono insieme con vincoli socievoli, perchè veggono sè non potere altramente conservare, e gustare il frutto dei loro diritti, egli è manifesto, che la cagione efficiente del loro associarsi è il desiderio del loro bene, cioè il bisogno. Per tal modo la definizione della civil comunanza da noi proposta ne viene ad esprimere le quattro cagioni principali, e dee però, se male non ci apponiamo, essere antiposta ad altre molte. — Ora è da vedere quali siano i diritti proprii del principe. Cotali diritti s'accolgono tutti quanti nel potere civile. Però è da cercare, qual sia la natura di questo potere, quale l' obbietto, intorno a cui s'aggira, quale l' uffizio, che dee compiere, quale l' origine, onde procede, quali finalmente gli atti precipui, nei quali esce. La podestà civile non è altro, che il diritto di presedere

alla civil comunanza, e di convenevolmente governarla. La quale ultima parola contiene, a dir vero, una metafora tolta dal governo della nave. Il che s' ha comunemente per vizioso in una definizione, la quale deve essere, quanto si può, piana, e chiara. Nonpertanto la predetta metafora è tanto usitata, che non nuoce punto alla chiarezza. Nel resto tanto è governare la civil comunanza, quanto studiarsi di farle ottenere il bene, al quale aspira, cioè il godimento de' suoi diritti sicuro, e pieno al possibile.

Obbietto proprio della podestà civile è l'uso, e il modo, non la sustanza, dei diritti appartenenti a ciascun cittadino. A voler ciò comprendere, è da por mente, che come in ogni altra cosa, così nel diritto, il modo d' essere si diversifica dall' essere stesso sì fattamente, che per quanto si muti quello, questo si rimane salvo, ed intatto. Ciò nelle cose materiali di leggieri si comprende, anzi si vede, e si tocca con mano. Così può, chiunque il voglia, pigliare, a cagion d' esempio, una certa quantità di cera, e foggiarla a suo talento in cento guise diverse, senza che però ne distrugga, o ne cangi punto l' essere, e la sustanza. Quanto ai diritti, non si comprende a prima giunta, come in essi ciò possa farsi. Nonpertanto a chiarire la cosa, possono senza fallo servire queste poche considerazioni: chi mentre leva ad alcuno un bene, gliene porga un altro non punto minore, avuto riguardo, sì al prezzo intrinseco, sì a quello, che chiamano d' affezione, questi non lede il diritto altrui, ma ne muta soltanto il modo. Il medesimo si dica di colui, che toglie ad

un altro alcun bene per quantunque grande, a fine di poterlo salvare da un male di maggior momento. Oltre a ciò si dee notare, che ciò, che m'è del tutto inutile, non può essere contato tra miei diritti. Chè nessuno ha diritto sopra ciò, che non serve in conto alcuno, ad accrescere, o a mantenere il suo ben essere. Ma ben può avvenire, che quello, ch'è a me del tutto inutile, sia per tornare utile ad alcun altro. In questo caso egli è manifesto, che il rettore della civil comunanza, concedendolo a quello, a lui giova, a me non fa ingiuria, nè danno. Ora fu riputato maisempre, non che lecito, lodevolissimo promovere il vantaggio altrui, sì veramente, che ciò si faccia, senza pregiudizio di veruno. Per queste considerazioni a bastanza s'intende, come si possa in moltissimi casi mutare il modo degli umani diritti, senza toccarne la sustanza. Ora la podestà civile, tuttochè suprema, nell'ordine suo, non oltrepassa il detto limite.

Uffizio proprio della podestà civile è procurare il ben comune, cioè il bene di tutti, quanti sono, i cittadini. A voler comprendere l'altezza, e l'ampiezza di quest'uffizio, è da vedere in che dimori il ben comune, e come si diversifichi, non pure dal bene privato, ma eziandio dal bene pubblico. Il bene comune dimora nel frutto, che tutti, quanti sono, i membri della civil comunanza possono cogliere dall'uso spedito, e pieno al possibile dei loro diritti. Di che si vede, che non si può fare ingiuria ad alcun cittadino, senza recar detrimento al bene comune. Il bene pubblico è il bene del corpo civile. Il qual corpo si stima es-

sere sempre un medesimo, tuttochè si venga del continuo cangiando, per la perdita di molti membri, e per l'acquisto di molti altri. E come in questo particolare, l'acquisto non sempre si ragguaglia con la perdita, il numero dei membri, onde il detto corpo è composto, si trova essere maggiore, o minore, secondo che maggiore, o minore è il numero di quelli, che nascono, rispetto al numero di quelli, che muoiono. Di che procede, che il bene del corpo civile, non s'immedesima col bene di tutti, quanti sono, i cittadini; anzi si può talora promuovere quello, con pregiudizio di questo. Così nell'antica Sparta, a fine di potere avere un corpo di cittadini mai sempre sano, e vigoroso, si gittavano nell'Eurota i bambini cagionevoli, e i monchi. Nel qual caso, si promovea il ben pubblico, con pregiudizio gravissimo del ben comune. Però è manifesto, che l'uno si diversifica dall'altro. Il bene privato è il bene di questo, o di quel cittadino, di questa, o di quella famiglia di cittadini; il qual bene per conseguente non si può mai confonderlo con alcuno dei due beni sopraddescritti. Or noi diciamo, che l'uffizio proprio della podestà civile dimora nel mantenere, e promovere al possibile il ben comune. E di vero il principe civile dee studiarsi a ciò che tutti, quanti sono, i suoi sudditi ottengano il fine, al quale mirarono allorchè si strinsero insieme con vincoli socievoli. Or questi in ciò mirarono al godimento sicuro, e pieno di tutti i loro diritti. Nel qual godimento giace appunto il ben comune. Nel resto il detto principe,

oltre il ben comune, dee altresì promovere il ben pubblico, dando opera, che l' erario pubblico sia pieno, l' esercito poderoso, il commercio fiorente, le scienze coltivate, la nazione rispettata, e temuta; ma si rammenti, che il ben pubblico sottostà al comune, e però non può essergli mai lecito innalzare quello su le ruine di questo. Infine egli può promovere eziandio il bene privato, concedendo a questo, o quel cittadino, per alcuna giusta cagione, un qualche segnalato favore, sì veramente, che il faccia con questa legge, che l'adito ad un favore di simil fatta rimanga aperto a chiunque il voglia. Per tal modo il bene privato si viene diffondendo di mano in mano, e si fa comune. Del resto nel promovere il bene privato è da por mente, ch' esso sottostà agli altri due beni, e però non è lecito promoverlo con pregiudizio d' alcuno d' essi.

A vie meglio comprendere la natura, e l' ampiezza della podestà civile, è da vedere qual ne sia l' origine; quistione altissima, alla quale noi ci studieremo di rispondere, dappoichè avremo veduto in qual modo v'abbiano risposto, in diversi tempi, certi filosofi, anzi certe scuole di filosofi di gran rinomanza. Sommamente notevole, in questo particolare, è la dottrina degli scolastici, la quale noi qui togliamo ad esporre, con le parole di Francesco Suarez, che di proposito, e sottilmente trattò la materia in un trattato delle leggi, e in una difesa della Fede Cattolica contro il serenissimo Giacomo re d' Inghilterra. L'esimio dottore facendosi a rispondere all' alto quesito della origine della podestà politica innanzi tratto stabilisce que-

sti due principii: primo, gli uomini essere animali socievoli, e naturalmente, e ragionevolmente desiderare di vivere insieme in comunità, non pure domestica, ma eziandio civile; secondo, in una comunità perfetta essere necessario una podestà, che attenda a governarla. Perocchè ciascun membro della medesima cerca il bene proprio, il quale assai di frequente si trova essere contrario al ben comune. Appresso, distinguendo la questione nelle sue parti, avverte, che la detta podestà si può riguardarla astrattamente in sè medesima, o rispetto ad una tal forma di civil reggimento; similmente si può considerarla quasi come diffusa in tutto il corpo civile, o come raccolta in questo, o in quell' uomo, in questo, o in quel ceto d' uomini. Premesse queste avvertenze così risponde all' alto quesito: egli è da dire, che la detta podestà, avuto riguardo a sola la natura della cosa, si trova non in alcuna persona determinata, ma sol nel comune per modo, che prima che gli uomini si stringano insieme in un sol corpo civile, essa non appartiene a veruno in particolare, nè in tutto, nè in parte; anzi nè manco appartiene alla moltitudine, finchè questa si rimane rozza, ed informe. Le quali ultime parole, non si possono comprendere, se non si ponga mente ad una dottrina dello stesso Suarez, intorno a due diversi modi, onde gli uomini possono essere insieme. In primo luogo essi possono essere insieme quasi come a caso, e di passaggio, senza un intento comune, il quale sia durevole. In tale stato, la moltitudine degli uomini non ha in sè la

podestà politica, se non in radice, cioè in quanto è composta d'uomini liberi, e socievoli. In secondo luogo possono gli uomini essere insieme, per un concorde volere, con un intento comune, e durevole, non possibile ad ottenere altramente, che con forze congiunte. In tale stato la moltitudine ha in sè il potere politico di necessità. Ondechè, se gli uomini volessero stringersi insieme in questa forma con patto, che non dovesse aver luogo tra loro il detto potere, la loro volontà sarebbe vuota d'effetto, come quella, che aspirerebbe all'impossibile. Di che il Suarez raccoglie, che la volontà degli uomini, in questo affare, è senza dubbio richiesta, a poter formare di loro un tal corpo civile, non a generare in esso la civil podestà. Chè a quest'effetto non è necessario un nuovo atto dell'umana volontà. Perocch' ella procede dalla natura della cosa, e dalla provvidenza dell'Autore della natura. Tal è dunque la dottrina del Suarez in questo particolare: la podestà civile viene alla civil comunanza senza mezzo da Dio stesso, autore dalla natura umana; gli uomini stringendosi in un corpo civile preparano, per così dire, la materia, Dio v' infonde la forma. Anche raccoglie, che la prima forma, in che la detta podestà ci si mostra, è la democratica. Perocchè stando al lume del natural discorso, essa appartiene a tutta la comunità, non a questa, o a quella persona, nè a questa, o a quella famiglia. Di che deduce, che ad avere la democrazia, oltre all' atto, con che gli uomini si stringono in un corpo civile, non se ne richiede alcun altro, bastando pure a quest'effetto

astenersi da qualsivoglia atto, che la cangi in alcun' altra forma.

Rimane a vedere, come il potere civile si raccolga tutto quanto in un uomo, o in un ceto d'uomini in una forma monarchica, o aristocratica. Questo mutamento, se crediamo al Suarez, ha luogo d' ordinario per consentimento della stessa comunità, la quale spontaneamente si spoglia del detto potere, e il concede altrui. Vero è, che un tale spogliamento potrebbe talora procedere da un possente, che per una giusta cagione l'avesse guerreggiata, e vinta. Ma questo caso presuppone in essa una colpa, la quale sia meritevole di tanta pena. Quanto al consentimento volontario, è da notare, ch' esso talora è dato a poco a poco, e quasi come successivamente, secondo che il popolo viene crescendo; così a cagion d' esempio Adamo, o Abramo, o alcun altro dei patriarchi, potè da prima essere dai discendenti obbedito qual padre di famiglia, e in processo di tempo, aumentandosi il loro numero, e perfetta facendosi la comunità, qual re. A questo modo sursero per avventura molti regni, tra i quali è da porre in primo luogo quello di Roma. In questo caso il regio potere, e la perfetta comunità hanno cominciamento ad un tempo stesso. Tal è in succinto la teoria del Suarez, intorno all' origine, e alla prima derivazione del potere civile.

Della qual teoria questi sono i capi principali: la podestà politica, in una grande comunità d'uomini, per questo essere necessaria, perchè il bene privato assai di frequente si trova essere contrario

al bene comune; esser essa da prima diffusa in tutto il corpo civile; acciocch'ella sorga, bastare l'atto, con che gli uomini si stringono in un corpo civile; la prima forma, nella quale ella ci si dà a vedere, essere la democrazia; generalmente parlando non esservi alcuna ragione, per la quale ella debba appartenere anzi a quest'uomo, che a quello; passare essa comunemente dalla comunità in un uomo, o in un ceto d'uomini determinato, per concorde volere della comunità stessa; procedere essa dal volere degli uomini, e sorgere ad un tempo con la comunità perfetta, anche nel caso, che il potere paterno si cangi nel civile, e la famiglia nel regno.

Intorno ai quali capi noi togliamo a fare queste poche considerazioni. Primo, a parlare esatto, il bene proprio di ciascuno non è mai contrario al bene comune. Dico il bene proprio, che sia ragionevole, e giusto. Perocchè il bene comune non è altro, che la somma dei beni proprî di ciascuno. Certo, se altri voglia avere più di quello, che gli tocca per diritto, costui promoverà il bene proprio, con detrimento del bene comune. Ma s'egli si restringa a chiedere quello, che gli appartiene per giustizia, promovendo il bene suo, non ritarderà punto quello degli altri. Secondo, la podestà politica non si può considerarla quasi come diffusa in tutto il corpo civile, se non per un atto dell'immaginazione. Nel fatto ella non si trova, se non in un uomo solo, o in un ceto d'uomini più o men grande. La democrazia piena, e universale è una presupposizione immaginaria. Terzo, la podestà ci-

vile, in una adunanza d'uomini, per quantunque perfetta non ha luogo, prima, che alcuno d'essi, o una parte d'essi se ne impossessi, non repugnanti gli altri. Perocch'ella è un diritto di quelli, che si chiamano acquistati. Ondechè non si può conseguirla, se non mediante un atto innocuo, lecito, acconcio all'uopo. Adunque acciocchè in una moltitudine d'uomini sorga il potere civile, oltre l'atto, con che essi si stringono in un solo corpo morale, se ne richiede un altro, pel quale uno d'essi, o una parte d'essi, ne prenda il possesso, non repugnanti gli altri, e tolga ad esercitarlo. Quarto, la storia ci mostra in tempi antichissimi la monarchia, e la poliarchia; ma prima quella, che questa. Però è da negare, che la democrazia sia anteriore a tutte le altre forme. Quinto, la podestà civile, dice il Suarez, stando al lume del natural discorso, non appartiene a verun uomo, nè a veruna famiglia d'uomini in particolare. Ciò è vero, se si riguardi la cosa in astratto, prima che un tal uomo, o una tal famiglia d'uomini, abbia fatto alcuna di quelle azioni, per le quali s'acquista il detto diritto. Ma se la si consideri nel suo concreto, cioè dopo certi fatti, egli è falso, che l'Autore della natura non conceda il potere civile anzi ad uno, che ad un altro. Anche si vuole avvertire, che in una grande adunanza d'uomini sono sempre certuni forniti di gran prudenza, i quali, anche prima, che facciano alcuna delle dette azioni, per le quali s'acquista il potere civile, si trovano essere di gran lunga più atti degli altri a governare una tal comunità d'uomini, e a regolare l'uso dei diritti a ciascuno

appartenenti. Sesto, la podestà politica, la quale nel fatto è sempre in un uomo, o in un ceto d'uomini in particolare, è per natura anteriore alla civil comunanza. Perocchè quella è costitutivo essenziale di questa. Di che si raccoglie, che la moltitudine degli uomini, prima che un uomo, o un ceto d'uomini, abbia tolto a governarla, si trova essere tuttavia informe, e rozza, e priva di qualsivoglia podestà civile. Ondechè non la può dare altrui, giusto il noto assioma: nessuno dà ciò, che non ha. Settimo, se il potere civile non potesse aver luogo in un uomo, o in un ceto d'uomini, se non per lo concorde volere di tutta la comunità, esso non vi potrebbe aver mai luogo; sendo moralmente impossibile, che tutti, quanti sono, i cittadini s'accordino in un medesimo sentimento. D'altra parte non si vede, perchè in una democrazia universale il minor numero dei deliberanti debba accordarsi col maggiore, avendo ciascuno, in questo particolare, un diritto uguale, e potendo avvenire, che il parere dei pochi sia da preferire a quello dei molti. Infine il Suarez avverte con gran sapienza, che la società domestica talora si trasforma in civile a poco a poco, e il potere paterno diventa regio. Ma non è però da concedergli, che il regio potere in tal caso proceda dal consenso degli uomini. Esso procede dal potere paterno; nel quale era chiuso, come la pianta è chiusa nel seme; e quantunque se gli possa concedere, che nel predetto caso la podestà regia, e la comunità perfetta sorgano ad un tempo medesimo, nonpertanto è manifesto, che nell'ordine di natura quello è anteriore a questa.

Nel secolo decimottavo il comun dei filosofi recava l'origine della civil comunanza, e del civile potere, ad un patto libero degli uomini; il quale fu però detto sociale. Intorno alla natura, e agli effetti di questo patto, troppo eglino discordano gli uni dagli altri; nonpertanto i più di loro s'accordano in questi particolari: gli uomini, per loro avviso, si viveano da principio al tutto sciolti da qualsivoglia vincolo d'amicizia, e di dependenza, ciascuno di sua piena balìa, ciascuno libero ad operare quanto gli fosse in grado. Il quale stato fu dai detti filosofi appellato naturale. Perocchè in esso, se a loro crediamo, gli uomini si trovavano essere posti per le mani della natura stessa. In tale stato vissero gli uomini lunga pezza felici, sendo ciascuno assai pago del suo, e non punto avido dell'altrui. Senonchè, a lungo andare, nei petti umani, nacque la cupidigia. Però gli uomini si studiarono d'avere troppo più di quello, che loro bisognava. Quindi sursero liti fierissime, intorno ai diritti proprî di ciascuno; e come non v'era chi avesse la podestà di comporle, assai di frequente si venne alle mani, si diè di piglio alle armi. Ai quali disordini, se non si fosse posto per tempo un efficace rimedio, la stirpe umana si sarebbe in breve distrutta da sè medesima. A fine di potere rimuovere per sempre da sè, e da loro posteri un sì gran male, in diverse parti della terra, quasi ad un tempo medesimo, tutti gli uomini, da pochi in fuori, si strinsero in grandi corpi morali, con patti perpetui di difendersi, e d'aiutarsi gli uni gli altri, da qualsissia nemico interno, od esterno. Per tal

modo gli uomini vennero dallo stato naturale al civile, e le facoltà, e le vite dei deboli, e degli inesperti furono, quanto comporta la condizione umana, protette, e salve dalla violenza dei forti, e dalle insidie dei frodolenti.

Per solo il patto di scambievole difesa, e di mutuo soccorso, il corpo civile non ebbe una forma determinata, nè un capo distinto. Tutti erano, per così dire, sovrani, tutti sudditi. Una tal forma di reggimento non può effettuarsi a pieno, o certo non può a lungo durare. Però l'uffizio di governare gli altri fu commesso ad un uomo, o ad un ceto d'uomini più o men grande. Così furono distinti i governanti dai governati, e sursero le diverse forme di civil reggimento, pure, e miste, le quali, presso popoli diversi, veggiamo aver luogo, anche a giorni nostri.

Or qui s'accende una gran controversia tra i difensori del patto sociale. Perocchè alcuni di loro insegnano, che ad avere un corpo civile perfetto, basta solo il patto d'unione, pel quale gli uomini si stringono insieme, con vincoli morali non dissolubili; altri per contrario mantengono, che al detto effetto, oltre il contratto d'unione, si richieggano altri due contratti, ciò sono quello di costituzione, pel quale i sozî stabiliscono la forma del governo, e quello di assoggettamento, pel quale gli uni si fanno sudditi agli altri, in tutto ciò, che riguarda il ben comune. Per avviso dei primi, a ridurre la democrazia totale ad una democrazia parziale, o questa all'aristocrazia, o questa alla monarchia, e in generale a mutare una forma di civil

reggimento, in un'altra qualunque, semplice o composta, basta il volere concorde dei più, al quale tutti gli altri sono tenuti di sommettersi, eziandio loro malgrado; per avviso dei secondi, ad effettuare ciascuno dei detti mutamenti, si richiede il consenso di tutti, quanti sono, i cittadini. Il medesimo dicasi del potere civile, l'uso del quale, secondo quelli, si può concederlo a questo, o a quell'uomo, a questo, o a quel ceto d'uomini, per un decreto della maggior parte; secondo questi, non si può concederlo a verun uomo, nè a verun ceto d'uomini in particolare, altramente che per il consentimento di tutti, cioè per un contratto di soggezione. Come una tal lite è fondata in un falso presupposto, qual è quello del patto sociale, egli non è necessario, che multiplichiamo in parole, a fine di deciderla. Solo diciamo, che dove il detto presupposto fosse vero, la sentenza dei primi dovrebbe prevalere a quella dei secondi. Perocchè qui trattasi d'una comunità d'uomini uguali, quanto ai diritti, la quale di sua natura è perpetua, e d'altra parte sarebbe in breve distrutta, dove la volontà concorde della maggior parte non potesse stanziare ciò, che le torna a bene. Nel resto siasi il social patto uno, o molteplice, i conseguenti, che se ne deducono, sono i medesimi.

Tra i quali conseguenti, sono in particolar modo notevoli questi tre: primo, posto il patto sociale, qualunque sia la forma del civil reggimento, vero sovrano è il popolo. Perocchè questo, allorchè restrinse la democrazia, o stabilì l'aristocrazia, o la monarchia, non si spogliò in conto alcuno del

potere politico, ond'era fornito, ma solo nominò chi l'avrebbe quindi innanzi esercitato in suo nome. Secondo, chiunque nella civil comunanza porti il nome di principe, o di sovrano, sia egli un uomo, o un ceto d'uomini più o men grande, questi altro non è, che un ministro, un servo del popolo, di cui dee però con ogni studio, in ogni incontro, e pienamente eseguire il volere, e fare il piacere. Terzo, il potere politico, inverso di sè medesimo riguardato, è un potere meramente umano. Perocch'esso dimora nella volontà del comune. A volere comprendere come ciò sia, è da por mente a quello, che i difensori del patto sociale comunemente insegnano su questo particolare. Per loro avviso, ciascun uomo, il quale entri nella civil comunanza, cede entrando, e quasi come depone, a vantaggio di tutti, una particella della signoria naturale, che ha sopra sè stesso. Or, se a loro diam fede, dalle dette parti di signoria individuale, dai novelli cittadini spontaneamente cedute, e poste in mezzo, sorge appunto la signoria generale, cioè la podestà politica, la quale per conseguente non ha in sè cosa, che punto abbia del divino. I quali conseguenti del patto sociale sono dai suoi difensori, non che avuti per legittimi, ma mantenuti a viso aperto, e altamente proclamati.

Per questa breve sposizione della opinione del patto sociale, si vede aperto, ch'essa è fondata nel presupposto, che gli uomini dapprima si vivessero sciolti da qualsivoglia vincolo di società, e di dipendenza, padroni di sè medesimi, al tutto liberi, a poter fare, quanto loro fosse in piacere. Or que-

sto presupposto è in ogni sua parte falso, come quello, che contraddice ad un tempo al testimonio della storia, e alle inclinazioni della natura umana. Il detto presupposto contraddice al testimonio della storia; perocchè questa ci mostra gli uomini, in ogni tempo, e in ogni luogo viventi insieme in comunanza civile, o almeno domestica. Vero è, che la storia ci addita altresì in varie parti della terra non pochi uomini oltremodo barbari, ed incolti, i quali vivono per le selve, e su i fiumi, di caccia, e di pesca, ma questi medesimi, chi ben considera, non sono al tutto sciolti da qualsivoglia vincolo d'amicizia; e d'altra parte, secondochè si raccoglie, da certe tradizioni, che tra loro corrono, e da certi monumenti, che furono ivi novellamente scoperti, essi si trovano essere anzi in uno stato di corruzione violenta, che d'integrità naturale. Il medesimo presupposto contraddice alle inclinazioni della natura umana, la quale tiene, con vincolo indissolubile, uniti gli uomini, mercè il bisogno scambievole, al quale essi non potrebbono altramente satisfare; mercè l'amore naturale, il quale nasce dalla somiglianza delle qualità essenziali, onde sono forniti, e si fomenta, per lo frequente conversare; mercè la beneficenza spontanea, la quale, tolta l'umana società, mal potrebbe tra gli uomini aver luogo. Aggiungete, ch'essi non furono mai sciolti da qualsivoglia vincolo di dipendenza, nè mai di loro piena balìa. Dacchè in ogni tempo, e in ogni paese le mogli soggiacquero alla volontà dei mariti, i figliuoli alla volontà dei genitori. Senza che, manifesta cosa è, che gli uomini furono maisem-

pre tutti ad un modo sommessi alla legge naturale, la quale loro prescrive le azioni, che sono da sè rette, e vieta le contrarie.

Distrutto il fondamento, forza è, che cada tutto intero l'edifizio. Nonpertanto, a vie meglio chiarire la falsità della sopraddescritta opinione, possiamo fare alcuna considerazione sopra le varie sue parti; ciò sono le cagioni, onde gli uomini, per avviso dei nominati filosofi, si condussero ad uscire dello stato naturale, lo stabilimento della civil comunanza, la delegazione del potere politico, i conseguenti precipui di tutto il sistema. E per farci dalla prima delle dette parti, quello, che i difensori del patto affermano, intorno alle cagioni, onde gli uomini furono indotti a venire allo stato civile, si può avere per vero, sì veramente che si prenda come affermato del venire alla civil comunanza, non da una vita al tutto libera, e independente, che mai non fu, ma dalla comunanza domestica, la quale, secondo il testimonio della storia, e secondo l'andamento della natura, precedette alla civile. E di vero, comechè la comunanza domestica proceda dalla natura, prima della civile, pur nondimeno, crescendo il numero delle umane famiglie, forza è, che quella si cangi in questa. Al qual cangiamento per fermo non si richiede alcun patto, potendo avvenire, che l'una famiglia, per vie giuste, tanto s'innalzi sopra le altre, che divenga loro signora, prima eziandio, che queste s'avveggano d'esserle suddite. Le quali famiglie, in processo di tempo, veggendo, come pel nuovo stato di cose, siano state salvate dai disordini dell'anarchia, senza

alcun dubbio di buon grado vi s'acconceranno, sì veramente, che vogliano seguitare i dettami della retta ragione, e salvare sè stesse, e le cose loro.

Quanto al patto di società, che si dice essere stato fermato dagli uomini fino allora vissuti senza alcun vincolo d'amicizia, è da notare, che qui si tratta d'un fatto gravissimo, universale, solenne, il quale avrebbe salvato l'umana famiglia dall'imminente sterminio. Ondechè se fosse avvenuto, sarebbe stato, senza fallo, conservato nelle tradizioni di tutti i popoli, consegnato nelle storie più antiche, eternato con ogni maniera di monumenti. Ora non è popolo, presso il quale ne sia rimasta memoria, o se ne vegga alcun indizio, per quantunque tenue, e leggiero. Pel silenzio delle tradizioni, e della storia, e pel difetto dei monumenti si rende aperto, che il patto sociale mai non fu; pel lume del natural discorso si dimostra di vantaggio, ch'esso non potè essere. E di vero non si può patteggiare sopra ciò, che non si conosce. Ora gli uomini, quali si fingono, sciolti da qualsivoglia vincolo d'amicizia, non poteano avere alcuna conoscenza della civil società; la quale non si può conoscere altramente, che per una lunga esperienza. Vero è, ch'essi, dove fossero convenevolmente ammaestrati, giungerebbero per avventura a comprendere, come nel nuovo ordine di cose, che si vuol stabilire, gli uomini dovrebbero raccogliersi, e soggiornare in certe parti della terra, chiuse entro certi confini, e come altri di loro avrebbero il diritto di comandare, altri il dovere d'ubbidire, alcuni porterebbero i carichi meno gravosi, e più onorevoli, alcuni per

contrario i più gravosi, e meno onorevoli, quegli nuoterebbero nell'abbondanza, questi languirebbero nella povertà; ma tali conoscenze, lungi dall'allettarli ad abbracciare il detto ordine di cose, li moverebbero anzi a rigettarlo con orrore, e ad avere per nemico chiunque loro il proponesse. Nessuno ignora, quanto grande sia stata la difficoltà del ridurre, nell'America, e nelle altre parti della terra, alquante tribù selvagge da un vivere bestiale, ad un vivere umano. Pur nondimeno dopo un lungo faticarvi intorno, essa infine fu vinta, e distrutta. Ma questo, anzichè un effetto dell'umana industria, fu a gran ragione riputato un miracolo della croce di Cristo, colà piantata, e fatta adorare a quei barbari dai cattolici missionari.

Oltre a ciò non si può tra molti fermare un patto, senza l'uso d'un linguaggio comune. Ora gli uomini, nel presupposto stato di natura, sono di necessità privi di qualsivoglia linguaggio. E di vero, s'eglino, nel detto stato, fossero forniti d'alcun linguaggio, per fermo l'avrebbono ricevuto da Dio loro creatore o l'avrebbono trovato essi medesimi. Or questi presupposti nell'opinione dei nostri avversari si trovano essere ambedue ad un modo falsi, ed impossibili. Quanto al primo, è da sapere, che i difensori del patto sociale nello stabilimento della civil comunanza, non ammettono alcuna azione immediata della Divinità, e però sono troppo lontani dall'insegnare, che la favella ci sia stata data da Dio. Quanto al secondo, ognun sa, che i metafisici, in questo particolare, sono tra loro discordi. Gli uni affermano esser possibile, che due, o più uo-

mini, viventi insieme, a lungo andare inventino una qualche maniera di linguaggio. Altri veggendo, come un uomo non parla, se prima non abbia udito altri parlare, mantengono, la detta invenzione essere al tutto impossibile. Nonpertanto gli uni, e gli altri s'accordano in dire, ch'uomini, i quali non abbiano tra loro veruna società, non potranno mai venire a capo di tanta impresa. Or tali appunto si presuppone, che fossero gli uomini nello stato naturale, sciolti da qualsivoglia vincolo d'amicizia, dispersi, erranti, viventi a modo di fiere per le selve, e nei monti.

Tra i difensori del patto sociale, non pochi mossi da queste ragioni, e da altre somiglianti, di buon grado concedono, che gli uomini nel fatto non hanno mai patteggiata la civil società. Pur nondimeno essi affermano, doversi presumere, che l'abbiano patteggiata. Onde ammettono, in questo affare, un patto presunto, in luogo dell' effettivo. Nicola Spedalieri, uno de' più celebri di questa schiera, avverte innanzi tratto, che la ragione intrinseca della civil società non può dimorare altrove, che in un patto. In prova di che ragiona egli in questa forma: qualunque sia lo stato, in che l'uomo si trova, sì veramente, ch'esso sia giusto, e conforme alla natura umana, non vi si può trovare altramente, che per sua volontà, per suo consenso. Ora la civil società è senza fallo sommamente giusta, e conforme all'umana natura. Adunque l'uomo, si trova essere in essa per sua volontà, per suo consenso, cioè per un tal patto presunto. Dacchè l'effettivo non potè aver luogo. E di vero, sog-

giunge egli, se l'uomo fosse nella civil società per altrui volere, essa sarebbe ingiusta. Perocchè l'uomo, rispetto a ciò, che riguarda la sua felicità, è, per diritto, indipendente, sì nel giudicare, e sì nell'operare. Egli è independente nel giudicare, tra perchè conosce meglio di qualunque altro i suoi bisogni, e perchè non dee dipendere da veruno, nell'uso della ragione, come non dipende da veruno nell'uso della vista, del gusto, e degli altri sensi. Egli è independente nell'operare, perchè avendo dalla natura ricevuto un impulso insuperabile, verso la felicità, si dee credere, che abbia da lei ricevuto altresì la facoltà di fare quanto stima potere servire ad ottenerla. Or chiunque avesse posto l'uomo nella civil società contro sua volontà, avrebbe apertamente violato i due detti diritti; e per conseguente un tale stato sarebbe al tutto ingiusto. Per tale modo lo Spedalieri si studia di dimostrare, che l'uomo si trova essere nella civil comunanza, per suo consenso, cioè per un patto, se non effettivo, almeno presunto.

Sopra la quale opinione, è da notare innanzi tratto, che per essa la civil società viene ad essere fondata nel nulla. Perocchè un patto presunto è un patto, che non fu, benchè avrebbe dovuto essere, se ciò fosse stato possibile. Questa considerazione, per nostro avviso, è bastevole a mostrare, che la detta opinione è falsa. Ma vediamo di quanto peso siano gli argomenti, con che lo Spedalieri si studia di provarla vera. Essi, come abbiamo veduto, tutti si reggono sopra questo principio: non potere l'uomo giammai trovarsi in una condizione,

la quale sia giusta, e conforme alla natura umana, se non per sua propria volontà. Or questo principio è manifestamente falso, potendo avvenire, ch'egli vi si trovi per necessità di natura, o per influsso di cagioni esteriori. Così un fanciullo si trova essere in balìa dei genitori, senza volerlo, nè saperlo; così un adulto è talora condotto a lavorare in servigio altrui, a fine di sustentarsi la vita. Vero è, che questi, in tal caso, si fa servo altrui, per sua propria volontà. Nonpertanto è manifesto, ch'egli abbraccia questa condizione suo malgrado. Ondechè non si può dire, ch'essa siagli al tutto volontaria. Ma che si dee dire dei diritti di giudicare, e d'operare con piena independenza, attribuiti dallo Spedalieri a ciascun uomo, in ciò, che riguarda la sua propria felicità? Egli è da dire, ch'essi sono ambedue fittizii. Il che si rende abbastanza manifesto per gli argomenti, onde il nostro filosofo si studia di provarli reali. Ciascun uomo, egli dice, conosce meglio di qualunque altro i propri bisogni. Questa proposizione è apertamente falsa. Dacchè tra gli uomini, molti sono fanciulli, molti ignoranti, molti inesperti, i quali però non possono conoscere quello, che loro giova, o nuoce, se non sono ammaestrati dagli adulti, dai dotti, dagli esperti. Gli uomini, soggiunge egli, sono independenti, nell'uso dei sensi, e però debbono essere altresì independenti, nell'uso della ragione. A ciò noi rispondiamo, che tra gli uomini non pochi si trovano essere privi d'alcun senso, molti gli hanno imperfetti, i quali però sono costretti di dipendere da quelli, che gli hanno tutti, e perfetti. Al che

aggiungiamo, che gli uomini, nell'uso dei sensi, seguitano il magistero della natura; nell'uso della ragione, sono abbandonati a sè stessi. Di che nasce, ch'eglino sono più suggetti ad errare, e per conseguente più bisognosi di guida in questo, che in quello. Il diritto d'operare, lo Spedalieri il trae dal diritto d'esser felice. Ma troppo è chiaro, che quello in questo non è contenuto. E di vero, egli può avvenire, ch'io m'inganni stimando essermi utile ciò, che mi è dannoso. Nel qual caso, la natura non mi dà veruna facoltà di farlo. Anche può accadere, che quello, ch'io giudico essermi profittevole, sia dannoso ad alcuno de' miei simili, e per conseguente ingiusto. Nel qual caso l'operare mi fia per ugual modo interdetto. Però è manifesto, che i diritti di giudicare, e d'operare, dal nostro filosofo a ciascun uomo attribuiti, sono ambedue ad un modo fittizii. Ondechè non havvi alcuna repugnanza, che l'uomo si trovi in alcuna condizione, e nominatamente nella civil società, eziandio suo malgrado, senza ch'essi siano in verun modo violati.

Come nello stabilimento della civil comunanza non ebbe luogo alcun patto reale, nè presunto tra gli uomini liberi, e independenti, quanto i seguaci di questa opinione aggiungono, intorno all'origine delle varie forme di civil reggimento, cioè procedere esse dalla volontà del popolo concedente l'uso della podestà politica ad un uomo, o ad un ceto d'uomini, più o men grande, con certe condizioni, più o men larghe, si trova essere al tutto favoloso. Però non è bisogno, che noi ci brighiamo

di rifiutarlo. Solo notiamo, che secondo la detta opinione, una sola è la forma del civil reggimento, cioè la democrazia, e questa totale. Perocchè la politica podestà rimane sempre nel popolo, tuttochè per volere di lui, ne sia commesso altrui l'esercizio.

Quanto ai conseguenti del patto sociale, forza è, ch'essi siano falsi, sendo dedotti da un principio falso. E a dimostrarli falsi può bastare il comun sentire dei popoli stessi, ai quali sono cotanto favorevoli. In ogni paese, qualunque sia la forma del civil reggimento, i privati cittadini, sì veramente, ch'essi non siano stati tratti in errore da qualche demagogo, stimano sè essere sudditi, non sovrani, sè avere il dovere d'obbedire, non il diritto di comandare. Hanno i governanti per loro signori, non per loro ministri; hanno la podestà politica per sacra, ed inviolabile. Nel che, a dir vero, troppo meglio s'appongono di coloro, che la fanno sorgere dall'aggregato delle particelle di signoria individuale, deposte dai singoli uomini, allorchè si strinsero in grandi corpi morali. Il qual concetto della civil podestà è al tutto basso, oscuro, indeterminato, e per conseguente inetto a farcela conoscere. Per queste considerazioni si rende aperto, che la civil comunanza non è fondata in un patto reale, nè presunto, e che il diritto di governarla non trae quindi la sua origine.

Se la civil comunanza non è fondata in un patto, in che dunque è fondata? E similmente, se la civil podestà non procede da un patto, da che dunque procede? A voler satisfare a queste due

domande, è da avvertire in primo luogo, che la prima è chiusa nella seconda. Perocchè la civil comunanza non ha l'essere altronde, che dalla civil podestà. Onde additando l'origine di questa, si viene altresì ad additare l'origine di quella. Oltre a ciò è da richiamare alla mente, che la civil podestà non tocca i diritti dei sudditi, ma soltanto ne regola l'uso, e ne tempera il modo. Infine è da notare, ch'essa talora è mista, cioè congiunta con alcun'altra podestà, nella quale è contenuta, talora è pura, cioè disgiunta da qualsivoglia altra podestà, e ristretta entro i limiti suoi proprî.

Or veggiamo donde ella proceda, allorch'è mista, e similmente donde ella proceda allorch'è pura. Nel primo caso la politica podestà procede da qualcuna di quelle podestà, con le quali si trova essere congiunta. Le quali possono essere ridotte a tre, ciò sono la podestà paterna, alla quale risponde la soggezione figliale; la podestà signorile, alla quale risponde quella soggezione servile, per la quale la dignità personale dell'uomo non è punto offesa; e in terzo luogo il dominio del terreno. Però è da vedere partitamente, come la politica podestà sia contenuta in ciascuna delle tre predette, e possa per conseguente esserne tratta fuori. Quanto alla podestà paterna, ciò si dimostra in questa forma: la podestà paterna si stende sopra i diritti stessi, dispone d'essi a suo senno; laddove la civile si restringe a difenderli, e a regolarli. Adunque è forza, che questa sia contenuta in quella, come il meno è contenuto nel più; e ne possa essere tratta fuori, secondo l'opportunità delle circostanze. A

voler comprendere come il padre possa a suo talento disporre dei diritti dei figliuoli, è da notare, ch'egli ha una certa signoria sopra di loro; come quello, che gli ha generati della sua propria sustanza. Vero è, che questi sono persone, non cose; e però il padre nel disporre dei figliuoli, dee aver riguardo a non offenderne comechessia la dignità personale. Nonpertanto, salva questa, egli può servirsi di loro, secondochè gli torna meglio. La qual signoria per fermo non appartiene al principe, rispetto ai sudditi. Però non è maraviglia, che l'autorità principesca sia quasi come chiusa nella paterna, e possa quindi talora aver nascimento.

Oltre a ciò, egli può avvenire, che da una famiglia, mentre ancor vive il suo capo, n'escano alquante altre, e da queste altresì molte altre, e così di mano in mano, in tanto numero da potersene formare una civil comunanza. Ciò per fermo, ora che la vita umana è tanto accorciata, appena si può stimare possibile. Ma nelle prime età del mondo, quando gli uomini viveano per più secoli, ciò ebbe luogo assai di frequente, massimamente nelle regioni orientali. Or in questa presupposizione, che da una famiglia, sorgesse un gran popolo, essendone tuttavia vivo il primo ceppo, il diritto di governarlo a chi s'apparterebbe egli? Senza fallo al detto primo ceppo. Perocch'egli sopra tutte le famiglie da lui procedute, avrebbe una certa signoria. Adunque è manifesto, che dalla podestà paterna ha potuto alcuna volta sorgere la civile.

Quanto alla podestà signorile, a volere com-

prendere, come anco da lei possa nascere la podestà civile, è da avvertire primo, che qui si parla d'una signoria su le persone, la quale sia conforme alla retta ragione, e moderata. Ondechè i servi ad essa sottoposti hanno dei diritti inviolabili; tuttochè abbiano al padrone allogato in perpetuo le opere, e le fatiche loro. Secondo, che ciascun servo può avere una famiglia, la quale sia per ugual modo serva. Onde tutti insieme possono formare una gran moltitudine d'uomini. Terzo, che nella detta moltitudine d'uomini, dove non sia chi mantenga l'ordine amministrando in comune con prudenza, e giustizia i diritti di ciascuna famiglia, sorgeranno, senza fallo, inconvenienti gravissimi. Premesse queste avvertenze, si domanda a chi di ragione s'appartenga il diritto di conservare l'ordine nella detta moltitudine di famiglie serve. Alla qual domanda è da rispondere, ch'esso s'appartiene al padrone, sì veramente ch'egli non sia suggetto a verun altr'uomo. Il che si può comprovare eziandio per quello, che i servi stessi, per un cotale impulso di natura, sogliono praticare, ogni volta, che sorge tra loro alcuna lite, intorno ai diritti propri di questo, o di quello. In tal caso eglino espongono le loro ragioni al loro padrone, acciocchè ne pesi egli il valore. Nel cui giudizio finalmente s'acquetano, quanto comporta l'amor proprio. Adunque è manifesto, ch'egli è tutto insieme padrone, e principe, rispetto al popolo, che si trova essere in sua balìa. Nè già si creda avere i capi delle famiglie serve la facoltà di commettere ad uno, o a più di loro, l'uffizio di governare

la moltitudine. Una tal facoltà non si dee loro concederla, come quella, che è per tornare in danno altrui. E di vero, se i servi potessero stringersi in un corpo morale, independente dal padrone, e governarsi da sè medesimi, senza fallo eglino in breve si sottrarrebbono dalla signoria di lui, o certo sarebbono forte tentati di sottrarsene. Però è fuor di dubbio, che la facoltà di governare la moltitudine delle famiglie serve non appartiene ad altri, fuorchè al loro signore.

Rimane a vedere, come la podestà civile abbia potuto sorgere dal dominio del terreno. A volere ciò comprendere, è da richiamare alla mente, che il detto dominio, secondo che fu per noi dimostrato a suo luogo, precede allo stabilimento della civil comunanza. Adunque presupponiamo, che prima, che questa sia stabilita, un padre di famiglia acquisti il dominio d'un gran tratto di terreno, e che colà venga ad abitare un gran numero di famiglie, concedendolo il padrone, or sia graziosamente, o ad un prezzo convenevole. In questa presupposizione, chi avrà il diritto ad un tempo, e l'uffizio di mantenere l'ordine, e la pace in quella moltitudine di coloni? Per fermo non altri, che il proprietario, il quale sarà per conseguente proprietario, rispetto al suolo, principe, rispetto agli affittaiuoli. Vero è, che le dette famiglie, dove non siano altramente obbligate a dimorare in quella regione, potranno, quando loro piaccia, uscirne, e ricuperare la pristina libertà. Nonpertanto, mentre hanno ivi la loro sede, sono in debito di dipendere dal pádrone del terreno, in tutto ciò, che riguarda il mantenimento dell'ordine pubblico.

Qui dirà forse taluno, che nei due ultimi casi ha luogo un contratto, nel primo, dei servi col padrone, nel secondo, degli affittaiuoli col proprietario. Onde pare, che nell'uno, e nell'altro, la civil podestà proceda, non dalla podestà congiunta, ma dal contratto. A ciò noi rispondiamo, che nel primo caso, nonchè un contratto, ma tanti sono i contratti, quanti sono i servi, i quali allogano al padrone in perpetuo le opere loro; e similmente nel secondo, tanti sono i contratti, quanti sono gli affittaiuoli, i quali fermano il piede nelle terre altrui; e nonpertanto affermiamo, che la civil podestà, nell'un caso, e nell'altro, procede, non dal contratto, ma dalla podestà, alla quale si trova essere congiunta. E di vero, acciocchè la podestà civile potesse procedere dal contratto, sarebbe mestieri, che questo riguardasse la soggezione civile a lei rispondente. Or ne' due predetti casi, i contratti hanno un altro obbietto; nel primo essi riguardano l'allogamento delle opere dei servi; nell'altro essi riguardano il dimoramento degli affittaiuoli nelle terre altrui. Adunque in ambedue la podestà civile procede, non dal contratto, ma dalla podestà congiunta.

Ora è da vedere, come la podestà civile da principio s'acquisti pura, cioè disgiunta da qualsivoglia altra podestà. A questo intendimento, sono innanzi tratto da fare alcune considerazioni, intorno alla sua natura, e ai suoi effetti. La podestà civile è un bene non piccolo, sì del principe, e sì dei sudditi. Ella è un bene del principe, primo perch' essa gli procaccia la stima, la reverenza,

l'amore dei sudditi. E di vero questi, ove non siano aggirati, e depravati da dottrine sediziose, comunemente s'avvisano, lui essere fornito di tutte le doti richieste a ben governarli, l'hanno per una viva immagine di Dio, per un padre amoroso, anzichè per un signore austero; però lo stimano altamente, e lo riveriscono con gran venerazione, e l'amano con figliale affetto. Secondo, perch'essa il franca da un gran pericolo, al quale soggiacciono tutti gli altri. Ognun sa, come a cagione dell'umana cupidigia, i deboli sono del continuo in pericolo d'essere ingiuriati, danneggiati, oppressi dai forti. Ora il principe, tra per le molte persone, che pendono da suoi cenni, e per le ricchezze, onde abbonda, si trova essere il più forte nella civil comunanza. Però in gran parte è libero dal detto timore. Infine, perch'essa gli è scuola di sapienza, e stimolo di virtù. La dignità reale innalza la mente, e allarga il cuore del re. Per tal modo ella il rende abile ad adempire gli uffizî proprî di lui. Tra i quali è importantissimo quello di comporre le controversie, che vengono sorgendo tra i cittadini; ed è ciò atto di gran sapienza. Oltre a ciò tutti sanno, quanto gagliardo stimolo a mal fare sia il bisogno; onde la fame assai vivamente fu detta consigliera di colpe. Ora il principe, come quegli, a cui nulla manca, al detto stimolo non soggiace. Infine dall'uffizio di governare viene assai di frequente al principe l'opportunità, per non dire la necessità, di praticare certe virtù, le quali di chiarezza, e grandezza vincono le altre; quali sono la fortezza, la giustizia, la clemenza, la magnifi-

cenza, ed altre di simil fatta. Ora è cosa nota, che dall'atto, a lungo andare, sorge l'abito. Però è fuor di dubbio, che la real dignità è, a chi l'ha, scuola perenne di sapienza, e stimolo gagliardo di virtù. Per queste ragioni, e per molte altre, le quali assai di leggieri occorrono all'animo di chicchessia, si fa manifesto, che la civil podestà è un bene dell'imperante.

Ma ella è altresì un bene grandissimo dei sudditi. Primo, perchè li preserva dall'anarchia, e dai tanti, e tanto gravi mali, che l'anarchia trae seco. Gli uomini distribuiti in famiglie sono a bastanza sicuri, e tranquilli, finchè son pochi, e dispersi, ma quando il loro numero di soverchio s'aumenti, dove non sia chi li governi, e li freni con senno, e con forza, si trovano essere del continuo esposti alle violenze, e alle insidie, gli uni degli altri, e però sono assai di frequente danneggiati altamente, sì nella roba, e sì nelle persone, senza riparo. Da una condizione tanto dura, e deplorabile li franca, e li assicura la civil podestà. In secondo luogo, ella fa, ch'essi possano con sicurezza usare i loro diritti, e trarre indi un frutto amplissimo. Qui si dee richiamare alla mente, che la detta podestà non tocca i diritti dei sudditi, ma solo ne regola l'uso, e ne tempera il modo. Ondechè mai non ti toglie alcun bene, che non te ne dia un altro eguale, anzi maggiore. Oltre a ciò ella non patisce, ch'altri t'offenda, o danneggi comechessia. E s'egli avviene, ch'alcuno ti faccia offesa, o danno per quantunque leggiero, di tratto il costringe a ristorartene pienamente. Per tal modo tu, sotto

lo scudo del pubblico potere, usi i tuoi diritti, e cogli da tale uso tutto il frutto, che se ne può cogliere. Di che si vede aperto, ch'esso è un gran bene, non pure di chi l'esercita, ma e di chi ad esso soggiace.

Premesse queste considerazioni, noi rispondiamo, che la civil podestà pura, e disgiunta da qualunque altra potè da principio essere dirittamente acquistata per una certa occupazione. E di vero ciascuno a buon diritto può fare tuttociò, che a lui giova, e non nuoce a veruno. Ora, nello stato domestico, quando il numero delle famiglie s' è fatto assai grande, chi toglie a governarle con prudenza, e giustizia, giova a sè medesimo, e a quelle non nuoce punto, anzi reca vantaggio grandissimo. Adunque potè taluno, nella detta condizione di cose, acquistare la podestà civile, e la regia dignità per una specie d'occupazione. La famiglia umana è simile ad un cocchio pieno d'uomini, e chi la regge ad un auriga. Or se voi vedeste un cocchio ripieno d'uomini d'ogni condizione, tirato da focosi cavalli, senza cocchiere, in manifesto pericolo di rovesciarsi, e di frangersi, con grave danno, anzi con certa morte, di coloro che vi son dentro; e sentendovi atto a quest' uffizio, montaste sovr' esso, e raccolte le redini, imprendeste a guidarlo, per fermo nessuno vi darebbe carico di ciò; anzi tutti ad una voce vi loderebbero, e quei meschini tratti fuori del pericolo ve ne saprebbono il buon grado, e benedirebbono la mano, che li salvò. Or tale appunto è il caso di colui, che nello stato domestico, veg-

gendo la moltitudine degli uomini di troppo cresciuta, in procinto di cadere nel disordine, toglie a governarla con senno, e con fermezza, e per tal modo la salva dall' ultimo sterminio, e le procaccia beni grandissimi d' ogni maniera. Per questa via da principio non pochi, forniti di gran valore, o di gran senno, o di gran probità vennero al trono, e l' occuparono, consentendolo gli altri, espressamente, o tacitamente, e godendone in cuor loro.

Qui dirà forse taluno: se nel primo conseguimento della real dignità, interviene il consenso dei sudditi, ella è dunque fondata in un patto espresso, e tacito di questi col principe. A ciò noi rispondiamo negando la conseguenza. Perocchè il diritto di sedersi nel trono ancor vuoto procede, non dal detto consenso, ma dall' esser lecito a chicchessia di fare quello, che a lui giova, e agli altri non reca verun nocumento. Però la dignità reale, allorchè s' ottiene per una certa occupazione, non è fondata in alcun patto. Per simil modo, nello stato domestico allorchè alcuno occupava una certa cosa non appartenente a veruno, gli altri espressamente, o tacitamente vi consentivano; e nonpertanto il dominio, che quegli acquistava, procedeva altronde, e non era fondato in verun contratto. Del resto nello stato domestico, s' egli avvenisse, che qualcuno, manifestamente inetto a reggere la moltitudine, volesse nientedimeno sobbarcarsi a quest' incarico, gli altri potrebbono, senza fallo, a ragione respingerlo, in quella guisa, che in una nave alla quale mancasse il nocchiero, s' egli avvenisse, che alcu-

no di quelli, che vi son dentro, tuttochè manifestamente inetto all' uffizio di governarla, volesse nonpertanto por mano al timone, gli altri avrebbono senza dubbio il diritto di vietarglielo. Ma questo diritto, chi ben mira restringe l'esercizio della libertà inoffensiva, non conferisce la facoltà d' occupare la sovranità, non anco occupata; la qual facoltà non altronde procede, che da quella libertà.

La podestà civile nello stato domestico, può essere afferrata, quando da un solo, quando da più, e quando da tutti i padri di famiglia ad un tempo. Quindi sorgono le varie forme del civil reggimento. Nel primo caso la forma monarchica, nel secondo l' aristocratica, nell' ultimo la democratica. (1) Queste sono le forme semplici,

(1) Di tutte le forme di civil reggimento la più antica è la monarchia. La sacra istoria, la quale, messa eziandio da parte la sua divina origine, per antichità, e per autorità, entra innanzi a tutte le altre, ci mostra, fino dal tempo d'Abramo, cioè non più di quattrocento anni dopo il diluvio, non pochi re da lungo tempo stabiliti, uno in Egitto, un altro in Gerara, un altro in Salem, ed altri altrove, ciascuno de' quali ha corte, ministri, esercito, grandi ricchezze. Quattro d'essi vengono a battaglia contr' a cinque, nella valle di Siddim. Vero è, che la detta istoria ci mostra assai per tempo altresì le poliarchie; ma queste appalono dopo le monarchie, e in minor numero. Egli pare, che da principio ciascuna città, per quantunque piccola, avesse il suo re. Nel solo paese non vasto, che fu poi conquistato dagli ebrei, se ne contavano trentuno. Il gran numero degli antichi re si conferma eziandio per i poemi d'Omero. Tutti i principali duci, che seguitarono Agamennone al conquisto di Troia, aveano regno in Grecia. Similmente i duci ausiliari dei Troiani aveano regno nell' Asia. Tanta moltitudine di principati, nei primi tempi della restaurazione dell'umana famiglia, ha, se cre-

le quali, dove siano insieme congiunte a due a due, o tutte tre, producono le forme composte; ciascuna delle quali tiene più, o meno di questa, o di quella, secondo che si trova averne una parte maggiore, o minore. Anche in questo particolare si vuole avvertire, che i padri di famiglia, dopo aver afferrata la podestà politica, possono esercitarla essi medesimi, o imporre ad altri il carico d'esercitarla a nome loro. Di che nascono le due forme generali di civil reggimento, alle quali si riducono tutte le altre, dico quella, che chiamano assoluta, e quella, che chiamano rappresentativa.

Per le cose fin qui ragionate intorno all' origine della podestà civile, si fa manifesto, ch' ella, pura e disgiunta da ogni altra podestà s' acquista da principio mercè una tale occupazione pacifica, e non contraddetta. Or potrà egli mai venir caso, ch' ella s' acquisti altresì per una occupazione violenta, e malgrado coloro, che debbono ad essa soggiacere? A questa domanda noi rispondiamo affermativamente; e il detto caso, per nostro avviso, è doppio, cioè quello della difesa, sì propria, e sì degli altri. E di vero noi abbiamo veduto, che nello stato domestico, quando il numero degli uomini sia di troppo cresciuto, le facoltà, e le vite loro sono mal sicure, a cagione dell'avidità, e della sfrenatezza di molti d' essi, i quali non paghi di

diamo al Bossuet, il suo fondamento, e il suo modello nell' impero paterno. — Gli uomini, egli dice (Politique tirée de l' Écriture liv. 2. prop. 7.) nascono tutti ad un modo suggetti, e l'impero paterno, che gli avvezza ad obbedire, gli avvezza ad un tempo a non avere, che solo un capo —.

godersi in pace i beni propri , pongono violentemente le mani nei beni altrui. Or presupponiamo, che un padre di famiglia , savio, e possente , quanto richiede il bisogno, sendo le cose venute a tal termine, voglia stabilire un regolamento comune, e durevole dei diritti appartenenti a ciascuno, affine di cessare il detto pericolo. In tal caso egli è chiaro, che gli altri opponendosi a un così fatto provvedimento, opererebbono contro ragione , e che per conseguente egli avrebbe il diritto di sommettervili con la forza. Per tal modo egli acquisterebbe la podestà civile sopra di loro , mercè un' occupazione violenta, ma non punto ingiusta. Dacchè ogni uomo può senza ingiustizia fare tutto quello, che a lui giova, e non nuoce agli altri in conto alcuno, eziandio contro la loro volontà, massimamente allorchè questa è al tutto irragionevole. Nè già si dica , la forza essere del tutto inetta a partorire il diritto. Chè ciò s'avvera della forza illegittima , non della legittima , qual è senza fallo quella, che nella fatta presupposizione adopera quell' uomo savio, a difesa sì propria e sì degli altri.

Veduto qual sia la natura della podestà civile, e quale l'origine, è da vedere quanti, e quali ne siano gli atti precipui. Cotali atti, per nostro avviso, si riducono a tre; ciò sono la legge , il giudizio, l' eseguimento di quella, e di questo. Però noi sopra ciascuno di questi tre atti , verremo facendo alcune considerazioni; le quali debbono servire a mostrare quanto essi siano in sè giusti, e alla civil società profittevoli. La legge, per

avviso di S. Tommaso è un ordinamento della ragione. La legge è un atto della ragione, anzichè della volontà. Primo perch' essa dimora in un comandamento; e il comandamento è atto proprio della ragione, il quale si esprime con queste, o simili parole: fa questo, o quello. Secondo perchè la legge è una certa regola, e misura degli atti umani, mercè la quale, altri è condotto ad operare, o dall' operare distolto; e l' esser regola, e misura degli atti umani appartiene alla ragione, la quale è primo principio dei detti atti, come quella, che apprende il fine, e al conseguimento del fine ordina i mezzi acconci. Vero è, che la ragione non muove, se non in virtù della volontà, la quale tra le forze motrici, onde l'animo nostro è fornito, è prima. Ondechè il comandamento così procede dalla ragione dell'imperante, che presuppone in esso un atto della volontà, dalla quale trae la virtù di muovere il suddito ad operare.

La legge è un atto ordinato della ragione, cioè un atto conforme ai dettami dell' onesto, e del giusto, i quali alla ragione splendono del continuo innanzi. Però non è possibile, che un comandamento ingiusto abbia mai forza di legge. E di vero, effetto proprio, e precipuo della legge si è stringere con vincolo morale i sudditi ad operare. Ora non è possibile, che l'uomo sia mai tenuto a fare un'azione disonesta, o ingiusta, che è quanto dire ad operare il male morale. Anzi egli è mai sempre tenuto a fuggirlo, sì perch' esso è da sè contrario all'ordine delle relazioni, onde le nature intelligenti sono, le une alle altre legate,

e si perch' esso è di necessità interdetto dal supremo legislatore. Di che si vede in qual modo debba essere inteso il detto famoso degli antichi giuristi, cioè la volontà del principe avere vigore di legge. Esso dev' essere ristretto a quella volontà del principe, la quale non è punto contraria alla retta ragione ; altramente , secondo che notò il santo dottore pur dianzi lodato, la volontà del principe sarebbe anzi iniquità , che legge.

Quindi si scorge, che le leggi civili dipendono dalle naturali. La qual dipendenza dimora in questo, che quelle procedono da queste in due modi; primo in quanto ne sono dedotte; così la legge civile, che vieta l' omicidio, procede dalla naturale, che vieta ogni maniera d' ingiurie; secondo, in quanto esse determinano in particolare ciò, che l' altre prescrivono in generale, così la legge civile, che stabilisce le pene, alle quali dovranno soggiacere i delinquenti, procede dalla naturale, la quale prescrive, che il delitto sia punito. Abbiamo un esempio della prima maniera di procedimento nelle conclusioni speculative, le quali si traggono dai principii generali, parimente specolativi, nei quali sono contenute. Abbiamo un esempio della seconda maniera di procedimento nell' idea particolare, che l' artista si foggia in mente, determinando l' idea generale. Per tal modo un architetto volendo fabbricare una casa d' una tal forma, e grandezza, se ne foggia in mente l'idea particolare, determinando l' idea generale della casa, quanto è necessario a poter fornire il suo intendimento. I due detti modi, onde le leggi civili proce-

dono dalle naturali, si diversificano tra loro in questo, che le leggi dedotte, nel primo modo, hanno il loro vigore da sola la legge naturale. Conciossiachè non possa l'uomo dedurre da un tal principio, specolativo o pratico, se non quello, che vi si trova essere contenuto. Per contrario le leggi dedotte, nel secondo modo, per avviso di S. Tommaso, hanno il loro vigore da sola la volontà del principe; essendo in poter suo il determinare la legge naturale, anzi in una maniera, che in un' altra. Nonpertanto egli è da dire, ch' anche quest' ultime sono fondate nella legge naturale, si perchè servono a determinarla, si perchè da essa traggono la virtù di stringere le coscienze.

A ben governare l' umana famiglia, le leggi civili sono, non che profittevoli, necessarie. E di vero al detto effetto, egli è mestieri proporre agli uomini delle regole pratiche, ed efficaci, le quali siano particolari, e determinate al possibile. Or tali appunto sono le leggi civili, rispetto ai principii dell' onesto, e del giusto. E qui si può notare, come a fornire il detto intendimento sia necessario congiungere insieme questi due aiuti. Dacchè ciascuno d' essi, dove fosse solo, sarebbe insufficiente. Al reggimento dell' umana famiglia i principii dell' onesto, e del giusto, dove fossero disgiunti dalle leggi civili, sarebbono insufficienti, per la detta ragione dell' essere essi troppo generali, e indeterminati; e similmente le leggi civili, dove fossero disgiunte da quei principii, al conseguimento del detto fine tornerebbono insufficienti. Perocch'esse, in questa presupposizione, non avreb-

bono veruna forza di stringere le coscienze. Oltre a ciò l'amministrazione della civil comunanza dimora in gran parte nei giudizii, pei quali sono decise le liti, che sorgono del continuo tra i cittadini, intorno alla verità, e all'ampiezza dei loro diritti. D'altra parte i giudici non possono giudicare rettamente, dove non abbiano innanzi agli occhi una norma certa, la quale serva a ritrarli dall'errore, e dall'ingiustizia. Or questo appunto fanno le leggi civili, servono di norma ai giudici, acciocchè non abbiano a traviare nell'adempimento dell'uffizio loro. Però è manifesto, ch'esse nell'amministrazione della civil società sono al tutto necessarie.

Quindi si raccoglie, che il principe civile ha diritto di stanziarle. Perocch'egli può a ragione adoperare tutti i mezzi, che vede essere necessari all'intento suo, sì veramente, ch'essi siano in sè onesti. Ora le leggi civili, al buon reggimento della civil comunanza sono al tutto necessarie, e d'altra parte esse sono essenzialmente oneste. Adunque il principe civile è di ragione ancor legislatore.

Le leggi civili legano le coscienze dei sudditi non meno di quello che facciano le naturali. Ciò si fa manifesto per quello, che poco avanti abbiamo toccato della loro origine. Noi abbiamo dimostrato, ch'esse procedono dalle leggi naturali, talora in quanto sono da esse derivate, talora in quanto determinano in particolare ciò, che l'altre prescrivono in generale. Ora nel primo caso forza è, ch'esse leghino le coscienze dei sudditi,

come fanno le leggi naturali. Mercecchè una medesima è la virtù del principio, e della conclusione, che se ne trae. Nell'altro caso altresì esse debbono partorire il medesimo effetto. Perocch' esse sono tuttavia fondate in un precetto naturale, cioè doversi obbedire al principe civile, in tutto quello, che non trapassa i limiti della sua potestà. Ora è chiaro, che il determinare in particolare quello, che dalla legge naturale è comandato in generale, non oltrepassa i limiti della podestà civile, sendo ciò in sè ragionevolissimo, e al tutto necessario al reggimento della civil comunanza.

Comechè la legge civile ci stringa le coscienze, pur nondimeno talora ci è lecito partirci dalle parole di lei, a fine di seguitare l' intenzione del legislatore. Un tal vero S. Tommaso il dimostra in questa forma. Ogni legge, egli dice, (1. 2. q. 98. a. 6.) mira alla salute del comune, e per questo è legge, e quando venga meno in questo, perde ogni forza d' obbligare. Ora può essere, che l'eseguire una tal legge torni utile al comune il più delle volte, e nonpertanto in alcuni incontri gli sia grandemente nocevole. Questo interviene perchè il legislatore, non potendo antivedere tutti i casi particolari, stanzia la legge secondo ciò che accade comunemente, riguardando maisempre alla comune utilità. Ondechè se si dia caso, che l' osservare una tal legge sia pregiudicevole alla comun salute, la non si vuole osservare. Così a cagion d' esempio, se in una città stretta d' assedio sia decretato, che le porte d' essa si rimangano

chiuse, ciò sarà utile alla salute del comune, e generalmente parlando si dovrà osservare. Nonpertanto, dove incontri, che i nemici dian la caccia ad alcuni cittadini sommamente utili alla città, per disavventura rimasti fuori, sarebbe cosa dannosissima non accoglierli dentro. Ondechè in tal caso si dovrebbe aprir loro le porte, contro la lettera della legge, a fine di mantenere il bene comune inteso dal legislatore. Nel resto è da por mente, che se l'adempimento della legge, secondo la lettera, non ha verun pericolo, il quale debba essere di presente rimosso, nessuno può di ragione decidere, che cosa sia per giovare al comune, o per nuocergli, tranne il principe, il quale ha in sì fatti casi autorità di dispensare nelle leggi civili. Dove poi siavi alcun pericolo, che non patisca indugio tanto che si possa aver ricorso al principe, la necessità stessa porta con sè la dispensazione. Chè la necessità non soggiace a legge. —

Tra le leggi civili, sono in particolar modo notevoli quelle, che stabiliscono le pene ai delitti. Perocch'esse mirano a fare adempire le altre. Le dette leggi sono fondate nel diritto di punire, il quale senza fallo si dee noverare tra i diritti del principe. Ciò noi dimostreremo, dappoichè avremo chiarito il concetto del delitto, e quello della pena. Il delitto è una trasgressione della legge civile, imputabile, ingiuriosa e dannosa al comune, o ai particolari cittadini. I precetti della legge civile, altri sono negativi, tal è il precetto, che vieta il furto; altri affermativi, tal è il precetto, che im-

pone, che si paghi il tributo. Quelli si trasgrediscono facendo ciò, che per essi è vietato; questi, tralasciando di fare ciò, che per essi è prescritto. Ondechè la trasgressione della legge civile è di due maniere; l'una dimora nel fare un'azione vietata, l'altra nel tralasciare un'azione comandata.

Il delitto è trasgressione imputabile, cioè fatta con piena conoscenza, e con libera volontà. Dei quali due requisiti, se l'uno manchi, la trasgressione non può di ragione essere noverata tra i delitti. Così non è delinquente colui, che ignora la legge, tuttochè liberamente faccia ciò, che da essa è vietato, o tralasci di fare ciò, ch'è prescritto. Per ugual modo non è delinquente chi è forzato a trasgredire la legge, tuttochè ottimamente la conosca. Sopra che si vuole avvertire, che la legge civile riguarda le azioni esteriori, rispetto alle quali, può la volontà umana essere forzata. Vero è, che sola l'ignoranza involontaria ci scusa dal delitto, non la volontaria; la quale alcuna volta è diretta. Tal è quella di chi in vero studio ricusa d'informarsi de' suoi doveri, a fine di potere operare a suo senno, senza verun ritegno. Alcun'altra volta l'ignoranza è indiretta. Tal è quella di chi tralascia d'informarsene per negligenza. Similmente sola la violenza fisica, alla quale non soggiacciono, se non gli atti delle potenze suggette alla volontà, non la violenza morale, toglie l'imputabilità delle azioni. Colui, che minaccia ad un altro qualche gran male, a fine di condurlo a fare ciò, che è vietato dalla legge, o a tralasciare di fare ciò, che da essa è prescritto, esercita su l'animo di lui una

certa violenza, mercè il timore. Ma come il timore, per quantunque grande, d'ordinario non toglie il libero volere, nè manco toglie l'imputazione delle azioni, alle quali ci sospinge; pognamo, che la scemi; come fa, generalmente parlando, ogni gran passione, in quanto essa oscura l'intelletto. Onde si stima essere più reo, chi prevarica la legge a sangue freddo, rispetto a chi la prevarica per impeto di timore, o d'amore, o d'ira, o di qualche altro gagliardo affetto.

La legge civile mira a mantenere i diritti, sì dei privati cittadini, sì del comune. Però prescrive le azioni, che servono a fornire il detto intendimento, e interdice quelle, che partoriscono un effetto contrario. Ondechè, generalmente parlando, è delitto, sì il tralasciamento di quelle, sì la pratica di queste. Vero è, che delle azioni prescritte dalla legge civile, alcune sono tali, che senza esse il mantenimento dei diritti può tuttavia aver luogo, comechè torni più malagevole; altre sono tali, che senza esse il detto mantenimento non può sussistere in conto alcuno. Quindi è, che tra i delitti si conta il tralasciamento di sole queste, non dell'altre. Similmente delle azioni interdette dalla legge civile, alcune sono tali, che agevolano le ingiurie, tuttochè nel fatto non siano ingiuriose a veruno. Tal è l'uso libero delle armi; altre sono tali, che offendono nel fatto le ragioni altrui. Tal è l'omicidio. Quindi è, che tra i delitti s'annovera la pratica di sole queste, non dell'altre. Quanto al danno, è da notare, ch'esso propriamente dimora in un male materiale; laddove l'ingiuria dimora

in un male morale. Però altro è il concetto di quello, altro il concetto di questa; e si può fare altrui danno, senza fargli ingiuria, e per contrario si può altrui fare ingiuria, senza fargli danno. Nonpertanto, dove si tratti d'un'azione esteriore, imputabile, necessaria al mantenimento del ben comune, quali sono quelle, che la legge civile ci comanda, sotto gravi pene, il tralasciarla tornerà senza fallo ingiurioso, ad un tempo, e dannoso ad alcun privato cittadino, o al comune. Similmente, dove si parli d'un'azione esteriore, imputabile, gravemente ingiusta, il praticarla fia maisempre con ingiuria, e danno dei cittadini, o della città. Intorno a che, si vuole avvertire, che certe azioni di loro natura, e direttamente sono dannose a coloro, che le fanno; e nondimeno, com'esse recano ad un tempo ingiuria, e danno al comune, debbono essere poste nel novero dei delitti, e altamente proibite. Tal è l'uccisione di sè medesimo, per la quale il comune è privato d'un membro destinato a servirlo. Tal è altresì il duello, il quale da sè tende a partorire un male non minore, anzi maggiore di quello, che procede dall'uccisione di sè medesimo.

Il delitto ha certi gradi, i quali vogliono essere considerati, a fine di poter conoscere quando, e quanto debba essere punito. L'uomo entra nella via del delitto, fermando con la volontà seco medesimo di commetterlo. Il quale proposito, per quanto egli si studi d'occultarlo, è non di rado fatto manifesto, a segni non dubbii, quali sono, a cagion d'esempio, le minacce. Dopo ciò egli mette mano ad effettuarlo. Senonchè ciò talora non gli

vien fatto. Ma troppo spesso egli reca ad effetto il suo reo intendimento. Però i gradi del delitto si possono ridurre a quattro; ciò sono il proposito del delitto, la minaccia, il tentativo fallito, il tentativo riuscito. Il proposito del delitto, finchè si rimane chiuso nei penetrali dell'animo, non può soggiacere alla pena civile. Quanto alle minacce, il Romagnosi insegna esse essere franche dalla detta pena, come quelle, che dimorano in parole; benchè il minacciato possa di ragione, a cagione d'esse, mettersi in guardia. Alla quale opinione noi non possiamo sottoscrivere in conto alcuno. Perocchè le minacce scemano la sicurezza altrui, e per conseguente sono punibili anch'esse, più o meno, secondo che si trova essere maggiore, o minore il detto scemamento. Il tentativo fallito è d'ordinario in sè tanto reo, quanto il tentativo riuscito. Ciò non ostante, com'esso turba l'ordine pubblico assai meno dell'altro, dee altresì assai meno essere punito. Oltre a ciò il delitto dee essere punito in modo, che il delinquente sia dal proprio interesse allettato a ritrarsi dalla via, che conduce ad esso, eziandio dopo esservisi innoltrato, prima di toccarne il termine. Or se una medesima fosse la pena del tentativo fallito, e del tentativo riuscito, il delinquente sarebbe anzi spinto a procedere innanzi da quello a questo, veggendo, che il danno non gli si fa però maggiore. Nel delitto sono due disordini, l'uno morale, il quale dimora nell'essere esso contrario alla legge naturale, l'altro civile, il quale dimora nell'essere esso contrario alla legge civile. Ora il legislatore umano, nel punirlo, riguarda anzi

al secondo disordine, che al primo. Però veggiamo, ch'anco nei regni ottimamente governati, certe azioni in sè reissime sono franche da qualsivoglia castigo come quelle, che nulla, o poco turbano l'ordine pubblico; laddove certe altre di gran lunga men ree sono aspramente castigate, come quelle, che il turbano assai.

Tutti i delitti possono essere ridotti a due sommi capi. Perocch'altri offendono la civil comunanza, altri offendono i particolari cittadini. Quelli si chiamano pubblici, questi privati. La quale divisione dei delitti si vuole averla per acconcissima, come quella, che è tratta dal concetto stesso della cosa divisa. Senonchè potrebbe altri dire, che per essa i delitti pubblici non sono a bastanza separati dai privati, nè questi da quelli. Essendochè non si può danneggiare la civil comunanza, che non si danneggino altresì i particolari cittadini, e viceversa non si possono danneggiare questi, che non si danneggi altresì quella. A ciò noi rispondiamo, che nel dividere i delitti, si vuole aver riguardo al danno immediato, e primario, che per essi altrui si reca, non al mediato, e secondario. Il qual danno immediato, e primario talora è del corpo, talora è dei membri. Ora nella sopraddetta divisione dei delitti, a questo danno primario appunto si riguarda; onde per essa è tolto ogni pericolo di confusione.

Due sono i diritti precipui delle civili comunanze, e per conseguente di coloro, che le reggono, quello di sussistere, e quello di prosperare, mercè l'ordine esteriore, e la pace. Il primo, dico il diritto di sussistere, si suddivide in due; ciò

sono il diritto di conservare il supremo potere, e quello di adoperare le forze suggette alla comune difesa. Il sécondo, dico il diritto di prosperare, mercè l'ordine esteriore, si suddivide in tre, ciò sono il diritto d'amministrare rettamente il potere civile, e quello di sommettervi i cittadini, e quello di mantenere la probità pubblica. Ondechè il ledere qual si sia di questi diritti è delitto pubblico. Due parimente sono i diritti precipui di ciascun privato cittadino, quello di conservare sè stesso, e quello di conservare le cose sue. Il primo, dico il diritto di conservare sè stesso, si suddivide in quattro, ciò sono il diritto di vivere, e quello dell'essere illeso nella persona, e quello dell'essere libero, conforme alle leggi, e quello dell'essere sicuro. Il secondo, dico il diritto di conservare le cose sue, si suddivide in tre, ciò sono il diritto di godersi in pace i beni naturali, e quello di godersi altresì in pace i beni civili, e quello di mantenere, e fruire i beni morali. Ondechè il ledere qual si sia di questi diritti è delitto privato.

Come il bene del corpo è più importante di quello dei membri, egli è chiaro, che i delitti pubblici, pei quali è ingiuriata, e danneggiata la civil comunanza, sono maggiori dei delitti privati, pei quali sono ingiuriati, e danneggiati i particolari cittadini; e tra i delitti pubblici senza fallo è massimo quello, che mira a distruggere il supremo potere. Questo vero fu con gravi, e pesate parole chiarito da Pietro Baroli, il quale notò ad un tempo essere sommamente erronea, e pregiudicievole l'opinione di coloro, che hanno la detta azione per

innocente, e la lodano a cielo. — I delitti pubblici, egli scrisse, (Diritto Naturale Pubblico Interno paragrafo 161.) ora chiamati politici, e fra essi quelli della prima specie, sono i massimi, di cui si possa rendere colpevole l'uomo. La lesione degli essenziali diritti della sovranità, tentando di cambiare la forma dello Stato, sia pure con la violenza aperta, colle congiure, colle seduzioni al tradimento, colle insinuazioni alla resistenza, od alla sedizione, col disonoramento del supremo potere nella opinione pubblica, si è una fonte, quanto inesauribile altrettanto funesta di gravi sciagure per lo Stato, e pei cittadini. Non vi sono delitti, che nel corteggio di terribili, e luttuose sequele, possano essere paragonabili a questi. La storia ci mostra la spaventevole copia di pianto, e di sangue versato in conseguenza di siffatti delitti. Quale traviamento dell'umana ragione! Ciò che vi ha di più nefando nella società degli uomini, pei perniciosissimi effetti, che produce alla medesima, ed a suoi membri si osò rappresentarlo, come innocuo, come non contrario alla legge naturale, ed alla ragione; si pretese, che non si dovesse riguardare come delitto, il più grave di tutti i possibili crimini! Queste ed altre simili asserzioni apertamente condannate dalla retta ragione, e dal senso comune riescono fatali al ben essere pubblico, disponendo lentamente i sudditi incauti, e creduli, de' quali pur troppo è assai grande il numero, ad osservare dapprima con diffidenza il potere supremo, poscia a non averne alcun rispetto, indi ad odiarlo, e nel caso, in cui esso eserciti il suo le-

gittimo diritto, anzi per parlare più precisamente, il suo strettissimo dovere di punire qualche colpevole di sì fatto delitto, ora chiamato politico, ad opporglisi, a resistergli, ad immergere lo Stato in una rivoluzione, interminabile abisso di delitti, e di sciagure private, e pubbliche. —

Al delitto risponde la pena, la quale consiste nella sottrazione d'alcuno di quei beni naturali, che sono ad ogni uomo singolarmente cari. Tal è la vita, l'integrità, e il ben essere del corpo, la padronanza di sè, la libertà dell'operare, le ricchezze, la patria, la gloria. Onde sorgono otto principali maniere di pena, ciò sono la morte, per la quale l'uomo è privato della vita; il troncamento d'alcun membro, pel quale gli è tolta l'integrità del corpo; le percosse, che gli recano dolore; la servitù, che il sommette all'altrui volontà; le catene, che gli legano le braccia; l'esiglio, che il rimove dal luogo natio; le multe, che gli scemano l'avere; l'infamia, che lo spoglia d'ogni fregio di gloria.

La pena si può riguardarla, in quanto è minacciata, prima che il delitto sia commesso, e in quanto è data dappoichè il delitto è stato commesso. La pena, in quanto è minacciata, ritrae al possibile gli uomini dal mal-fare, mercè il timore. Del qual freno, al detto effetto, pochi sono, che non abbisognino. Dacchè pochi sono, che siano condotti a fuggire il vizio, da sola la sua deformità. La pena, in quanto è data, ristora l'ordine di giustizia turbato, e rotto dalla colpa, facendo, che chi peccando condiscese di soverchio alla sua

volontà, patisca suo malgrado alcuno dei sopraddetti mali. Oltre a ciò per la pena è rimosso un altro gravissimo disordine, dal quale tutti gli uomini sono scossi altamente, ed alcuni d'essi, tuttochè irragionevolmente, colgono cagione di negare la divina provvidenza, dico il disordine dell'essere quaggiù non di rado il delitto fortunato. Questo gravissimo disordine è rimosso al possibile, per la pena. Perocch'essa sottraendo al delinquente un bene uguale, anzi maggiore, rispetto a quello, ch'egli colse dal delitto, fa, che questo gli torni anzi dannoso, che profittevole. Per tal modo essa rafferma i buoni nell'amore della virtù, e purga la divina provvidenza dalle calunnie dei tristi. Per le quali considerazioni si rende aperto, che la pena è da sè, non pure utile alla civil comunanza, ma e ragionevole al tutto, e sommamente giusta.

Di tutte le pene massima è la pena di morte, come quella, che sottrae al delinquente il massimo dei beni sensibili. Che una tal pena, rispetto a certi delitti sommamente pregiudicievoli a tutto il corpo civile, o ad alcun de' suoi membri, sia giusta, non si può a ragione metterlo in dubbio. E di vero certi delitti sono tanto atroci, che la detta pena, rispetto ad essi, si trova essere anzi scarsa, che eccedente. Tal è l'omicidio ripetuto, il parricidio, il tradimento della patria, ed alquanti altri, non meno gravi, e dannosi. Sopra che si vuole avvertire, che quantunque la giustizia dimori in una certa uguaglianza, nonpertanto una pena, che sia ineguale per difetto, non è però ingiusta. Tale sarebbe, dov'ella fosse ineguale per eccesso. Così

non è ingiusto, chi richiede cento scudi ad un uomo, che gliene dee mille. Ingiusto sarebbe, s'egli richiedesse mille scudi a chi non gliene dovesse, che cento. Adunque è manifesto, che la pena di morte, rispetto ai detti delitti, non è punto ingiusta.

Oltre a ciò la pena di morte fu sempre avuta per giusta, e segnata nei codici, e adoperata senza rimorso, a punire certi delitti più atroci, presso tutti i popoli della terra, civili e barbari. Adunque ella è veracemente giusta. Chè non è possibile, che in un affare di tanto rilievo, il quale tocca a tutti, quanti sono, gli uomini, abbia luogo un errore tanto diffuso, e tanto durevole, sì nella specolazione, e sì nella pratica. Vero è, che in tempi non guari lontani dal nostro, sursero certi sofisti, i quali, ostentando umanità, dissero la pena di morte essere un assassinio legale, e fecero ogni loro potere, a fine d'indurre i legislatori ad abolirla, ma tutti i loro sforzi in questo particolare, tornarono vani. E vani altresì veggiamo, che tornano al detto effetto gli sforzi dei loro discepoli. Questa instituzione, tuttochè in vista sì rigida, tra tanti mutamenti civili, e religiosi, ai quali soggiacque la famiglia umana, si rimase ferma, e inconcussa. Tanta stabilità è manifesto indizio della sua giustizia.

La pena di morte è altresì necessaria, in quanto senza essa non si può abbastanza in certi casi frenare la spinta criminosa, cioè l'impulso, dal quale certe anime depravate sono spinte a mal fare. Il quale impulso procede da tre cagioni, ciò sono la natura stranamente viziosa, il pensiero del vantaggio, la speranza d'uscire in breve dalla pena,

quand'anche la non si possa sfuggire del tutto. Or non è uomo, per quantunque feroce, e ardimentoso, il quale non sia scosso dalla considerazione della morte vicina, e inevitabile. Non è bene sensibile, per quantunque grande, al quale non prevalga il bene della vita; non è, tranne la morte, altra pena, per quantunque lunga, e dolorosa, la quale non ammetta la speranza di potere scampare quando che sia. Come dunque in certi casi, il pravo impulso, onde alcune anime perdute sono spinte a commettere delitti atrocissimi, non può essere altramente frenato, che per la pena capitale, manifesta cosa è, ch'essa, al detto effetto, è al tutto necessaria.

Senonchè dirà forse taluno: gli uomini depravati tutto giorno moltiplicano i delitti, non ostante la pena di morte loro minacciata. Onde pare, che per essa la spinta criminosa sia poco, o nulla infrenata.

A ciò noi rispondiamo, che nessuna pena estingue nei petti umani la spinta criminosa, nessuna fa, che non si moltiplichino i delitti. Non il carcere perpetuo, non l'infamia, non l'esiglio, non la morte stessa. Dacchè nessuna pena può cangiare all'uomo la natura, nessuna levargli il libero arbitrio. Ma se la pena capitale non distrugge la detta spinta, la debilita però molto più, che non faccia qualsivoglia altra pena. Perocch'essa sottrae al delinquente il massimo dei beni sensibili. Se non toglie il multiplicamento dei delitti, ne scema però di molto il numero. Il che si fa manifesto pel novero d'essi delitti; il quale si trova essere mag-

giore colà, dove la detta pena sia stata per alcun tempo sconsigliatamente intermessa. Però è chiaro, che la pena capitale è più efficace, e per conseguente ancora più necessaria di tutte le altre (1).

Ora agevol cosa è dimostrare, che il principe civile è fornito del diritto di punire; il quale diritto riguarda la minaccia delle pene, prima che i delitti siano commessi, e la imposizione delle medesime, dappoich'essi sono stati commessi. E di vero il principe civile, ad ottenere il bene comune, può senza dubbio far uso di tutti i mezzi, che sono in sè giusti, e d'altra parte sono necessari al conseguimento del detto fine. Or tali sono le pene, le quali veggiamo essere in uso, presso qualsissia popolo incivilito. Ciascuna d'esse, non eccettuata la pena capitale, rispetto a certi delitti, si trova essere adeguata, e serve in gran maniera ad attutare l'impulso, onde gli animi sregolati sono spinti a commetterli, per modo ch'esso non potrebbe essere attutato altramente. Adunque è manifesto, che il principe civile ha la podestà d'adoperarle, cioè di punire.

(1) Tra i riprovatori della pena capitale, sono moltissimi, i quali s'arrogano la podestà di darla, con le proprie mani, a certi, che, per loro avviso, se ne sono resi degni. Costoro sono insieme stretti con vincoli d'amicizia, hanno capi, hanno leggi, magistrati, giudizii. E dove avvenga, che alcuno degli estranei contrasti ai loro disegni, o alcuno dei loro sozii riveli i segreti della società, di tratto te lo finiscono con una pugnalata nel cuore, o in altra guisa non meno efficace. Or perchè dunque costoro tanto vergognosamente si contraddicono, disdicendo col fatto ciò, che affermano con le parole? Essi temono di sè medesimi; nè senza gran ragione. Chè per fermo, lasciando eziandio da parte gli altri loro meriti, questo solo atto, di dare altrui morte, senza legittima autorità, troppo si merita una tal pena.

Il punire i delinquenti, generalmente parlando, è pel principe civile un diritto tutto insieme, e un dovere. Dacchè il lasciarli impuniti torna d'ordinario in pregiudizio del comune. Nonpertanto può venir caso, che dal lasciare impunito alcun delinquente, non si possa a ragione temere verun danno, a cagione dell'essersi egli sinceramente riconosciuto de' suoi trascorsi, anzi se ne debba sperare un picciol vantaggio, a cagione delle doti naturali, delle quali egli si trova essere a dovizia fornito. In questo caso egli è chiaro, che il principe civile, non è tenuto a punirlo. Onde potrà senza ingiustizia sottrarlo alla pena stabilita dalla legge. Il che tanto più ragionevolmente potrà egli fare, quanto maggiori saranno stati per l'addietro i meriti del delinquente inverso la patria. Anche talora incontra, che col punire tutti, quanti sono, i delinquenti, secondo il merito, si renderebbe odiosa la pubblica podestà, facendola parere crudele; come quando un'intera provincia, o città si fa rea di ribellione, o d'alcun altro grave delitto; in tal caso, se il principe, puniti alquanti de' più colpevoli, perdoni agli altri, nessuno, credo, gliene vorrà dar carico. Queste considerazioni mostrano aperto, che nel principe civile il diritto di punire naturalmente s'accoppia con quello di perdonare (1).

(1) Col diritto di grazia s'accompagna quello d'amnistia. L'amnistia dimora in questo, che il principe mette in obblio i delitti, onde alcuni de' suoi sudditi sono accusati, o sospettati colpevoli, tirando quasi come un velo sovr'essi. Però vieta il farne ricerca, e dove vi s'abbia messo mano, vieta il procedere avanti. Che il principe sia fornito di così fatto potere, non se ne può ragionevolmente dubitare. Dacchè s'egli può di ragione rimettere un delitto provato, molto più

Al principe civile appartiene altresì la podestà di giudicare, per la quale egli determina il giusto, e l'ingiusto, nelle controversie, che a quando a quando sorgono tra suoi sudditi, intorno a checchessia, che loro s'appartenga, e ciò secondo le leggi allor sussistenti:

Per la retta intelligenza di questa definizione, è da por mente a quattro cose; ciò sono la natura della detta podestà, l'atto, nel quale ella esce, la materia, intorno alla quale ella s'aggira, la norma, che dee seguire. Quanto alla natura della detta podestà, è da notare, ch'ella è una facoltà morale, un diritto, non una facoltà naturale, qual è quella, per la quale di questo, o di quel subbietto, affermiamo, o neghiamo questo, o quell'attributo. Questa è comune a tutti, quanti sono, gli uomini, quella è propria di soli quelli, che stringono il freno alle civili comunanze. Quanto all'atto, esso dimora nel determinare il giusto, e l'ingiusto, segnando, per così dire, i confini, onde quello è

potrà di ragione rimettere un delitto non per anco provato. Oltre a ciò, un processo compiuto delle azioni passate di certe persone può talora mettere in pericolo la fama, anzi ancora la vita di certe altre al tutto innocenti, o non molto ree; può turbare non poco la pubblica tranquillità. Nel qual caso, la prudenza consiglia il troncare ogni indagine. Infine non può dubitarsi, che, nel predetto obblio delle altrui colpe, non risplenda una certa bontà, e generosità d'animo ben fatto. Però è manifesto, che il principe è fornito del diritto d'amnistia. Vero è, che l'esercizio d'una podestà, tuttochè legittima, può talora tornare dannoso. In questo caso, esso non sarebbe prudente, nè lecito. Per tal modo il concedere l'amnistia, allora solo fia lodevole, quando fia prudentemente credibile, che quelli, che la ricevono, non sono per abusarne, a danno del comune, e del principe stesso.

diviso da questo. La qual determinazione non è altro, a dir vero, che una dichiarazione autorevole. Chè il giusto non dipende in conto alcuno dalla volontà umana, anzi nè manco dalla divina, ma tale si trova essere per sua propria natura. Vero è, che nella dichiarazione del giusto, come in ogni altra cosa, Dio è al tutto infallibile, laddove l'uomo è suggetto ad errare. Nonpertanto anche l'uomo scorto dal lume del natural discorso conosce non di rado assai chiaramente il giusto, e l'ingiusto. Onde potrà, se sia necessario, autorevolmente ancor dichiararlo a coloro, che da lui dipendono. Nel qual caso questi saranno tenuti di metterlo in pratica, eziandio loro malgrado. Materia alla podestà di giudicare, della quale il principe è fornito, sono le liti, intorno ai beni esteriori, di che i sudditi, a ragione, o a torto, fruiscono. Le quali liti ardono maisempre, in gran numero, tra molti — di quei, che un muro, ed una fossa serra —, or sia per l'avidità d'alcuni, che danno di piglio nell'avere altrui, o per la difficoltà di conoscere il punto, dove si termina la proprietà dell'uno, e comincia quella dell'altro. Di che si vede, quanto sia necessario, che nella civil comunanza, abbiavi chi lo palesi, e con la minaccia della pena distorni chicchessia dal trapassarlo. Infine la norma, secondo la quale le dette liti debbono dal principe esser decise, sono le leggi, ch'erano in vigore nel tempo, al quale esse liti si riferiscono. Il principe dee decidere tali liti, secondo la norma delle leggi civili. Perocchè le leggi naturali, sendo troppo generali, e indeterminate, non potrebbono servire

all'uopo. Egli le dee decidere, secondo le leggi, che sussistono nel tempo accennato. Perocchè le azioni dei sudditi non poteano allora essere sottoposte a leggi, che furono stanziate dappoi. Però fu detto con gran sapienza, che la legge civile non può avere verun effetto nel passato. Adunque, se il principe facesse oggi una legge, e secondo essa decidesse una lite, la quale si riferisse ad un tempo anteriore, farebbe ingiustizia, e la sua decisione non avrebbe alcun valore.

A voler comprendere, come il principe civile sia veracemente fornito della podestà giudicante, è da considerare, che tra le varie podestà, onde si compone la podestà civile, la giudicante ha per avventura il primo luogo. E di vero, essendo proprio della civil podestà promovere il ben comune, meritamente si stima essere parte di lei ogni podestà, la quale serva comechessia al conseguimento di questo fine. Or a tal effetto nessun'altra potestà tanto giova, quanto la giudicante. Perocch'essa mira direttamente a mantenere a ciascuno illesi i suoi diritti; nel che propriamente dimora il ben comune. Onde noi possiamo argomentare in questa forma: chi ha il tutto dee di necessità averne tutte, quante sono, le parti. Ora il principe civile ha tutta intera la civil podestà, della quale è parte precipua la giudicante. Adunque è forza, ch'egli abbia in particolare la podestà giudicante.

Oltre a ciò chi possiede la podestà legislativa, possiede eziandio la giudicante. Perocchè questa è quasi come chiusa in quella. Ond'è, che il giudice dee giudicare, secondo le leggi sussistenti, traendo

da esse i suoi giudizii. Or noi vedemmo, che il principe civile, tra i suoi diritti conta senza fallo la podestà legislativa. Adunque è manifesto, che tra i medesimi, egli può altresì contare la podestà giudicante.

Il Rotteck insegna essere al tutto falso, che il principe civile, oltre i due noti poteri, dico il potere legislativo, e l'esecutivo, abbiane un terzo, che riguardi i giudizii. La quale opinione egli si studia di comprovarla con argomenti dedotti dalla natura stessa del giudizio, e da quella del diritto. Al che aggiunge essere cosa irragionevole, anzi sommamente pericolosa, e dannosa, commettere al principe un tale uffizio. Il giudicare, egli dice, è un atto semplice della ragione. Il quale per conseguente non appartiene a verun potere, per quantunque grande. Il giudice disamina, decide, non comanda. Egli è un esperto, privo per così dire di volontà, nella cui sentenza il potere supremo si riposa. Il principe la reca ad effetto, non per alcun potere speciale, che riguardi i giudizii, ma per quel potere generale, che riguarda l'eseguimento di tutto ciò, che si stima essere necessario al ben comune. Il diritto non dipende in conto alcuno dal potere supremo, e non si può determinarlo altramente, che per la ragione comune di tutti, o per la scienza libera degli esperti. Nessuno è tanto inetto a conoscere, e determinare il diritto, quanto colui, che regna; e il diritto, allorchè è dettato da un regnante vien meno. Dacchè in tal caso egli potrebbe assai di leggieri porre il suo proprio volere, e piacere in luogo del diritto, e

per tal modo annientarlo. Così ragiona il Rotteck intorno alla realtà della podestà giudicante. Di che deduce, ch'essa è una chimera, ovvero una grande usurpazione del principe civile, per la quale è chiuso l'ultimo asilo della libertà, e recata al niente ogni personale independenza dei cittadini.

A questi argomenti del Rotteck noi rispondiamo, che in questa questione della podestà giudicante, non si vuol fare una medesima ragione del giudizio delle persone private, e del giudizio del principe, o di colui, che sta in luogo d'esso. A quel giudizio nessuno è tenuto di sottomettersi, a questo sono tenuti di sottomettersi tutti, quanti sono, i sudditi, se già non fosse manifestamente iniquo. Vero è, che amendue i detti giudizii procedono dalla ragione; ma il primo procede dalla ragione privata, l'altro dalla ragione pubblica, cioè dalla ragione imperante. Però è falso, che il giudice non comandi; egli decide ad un tempo, e comanda, or sia in nome proprio, o in nome di quello, dal quale ebbe l'uffizio di giudicare. Falso altresì, che il giudice non abbia volontà; egli non ha volontà, in quanto non fa da essa dipendere la sua sentenza; ma nonpertanto egli l'ha, in quanto intima autorevolmente la detta sentenza alle parti litiganti. Quanto al potere, pel quale il principe reca ad effetto la sentenza sua, o del giudice da sè creato, noi confessiamo, ch'esso non è altro, fuorchè il potere esecutivo, ma nonpertanto affermiamo, ch'egli la pronuncia, o la fa pronunciare per un altro potere, il quale giace quasi come mezzano tra il potere legislativo, e l'esecutivo. Queste

considerazioni mostrano aperto, che la podestà di giudicare è reale, e appartiene in proprio al supremo imperante. La podestà giudicante non fa, che il principe possa, a suo senno, disporre del diritto altrui; ma fa, ch'egli possa autorevolmente dichiarare da qual parte esso stia. A quest'effetto il principe interroga talora l'opinione del popolo, e la scienza degli esperti; non perch'egli, in questo affare, punto dipenda da quello, o da questi; ma perchè ciò può servirgli in più casi a vie meglio conoscere il vero, e il giusto.

Quanto all'uffizio del conoscere, e del determinare nel predetto modo il diritto, non si vede perchè il principe, a fornirlo, debba essere men atto, che non sono gli altri uomini. Forsechè il principato gli toglie il senno, o gli spegne in petto l'amore del giusto? Anzi esso traendolo fuori delle angustie della povertà, e sollevandolo sopra il comun degli uomini, fa ch'egli sia meno suggetto a quelle passioni, dalle quali i privati cittadini sono non di rado condotti ad abbandonare la giustizia. Però è manifesto, che il diritto, allorchè è definito dal principe stesso, è meno esposto ad essere leso. Tanto è lungi, ch'esso in tal caso venga meno. — Ma il principe, che toglie a definire il diritto, potrebbe in luogo d'esso, porre il suo piacere —. Ciò vuol dire, ch'egli potrebbe abusare della sua podestà di giudicare. Questo noi non neghiamo. Non è alcun diritto, per quantunque sacro, il quale non possa essere abusato. Ma non per questo esso vien meno. Se venissero meno tutti i diritti, che possono essere abusati, non vi sarebbe più verun diritto al mondo.

Per questa nostra risposta si può agevolmente comprendere quanto poco saldo sia il ragionamento del Rotteck in questa materia, e come attribuendo al supremo imperante la podestà di giudicare, non si restringe punto la libertà dei privati cittadini, nè si reca alla loro personale independenza verun detrimento.

Chi ha un diritto può senza dubbio ancora usarlo, secondo ragione. Chè un diritto, del quale tu non potessi fare verun uso, sarebbe anzi fittizio, che reale. Però è chiaro, che il principe civile, il quale è fornito della podestà giudicante, potrà, quando gli piaccia esercitarla per sè medesimo. Di questo non dubitando punto moltissimi tra i principi antichi decidevano essi stessi le liti dei loro sudditi. Onde in alcune regioni erano altresì appellati giudici. Nè i sudditi in ciò mai gli ebbero per usurpatori d'un diritto, che loro non s'appartenesse, anzi approvarono le loro sentenze, e di buon grado lasciarono, che fossero pienamente recate ad effetto. Vero è che in processo di tempo, essendosi aggrandite le civili comunanze, e accresciuta la moltitudine degli affari, i regnanti s'avvidero, che più non potrebbero da sè medesimi adempire l'uffizio di giudici. Ondechè ne commisero l'adempimento a quelli, tra i loro sudditi, che per senno, e per integrità di vita entravano innanzi agli altri. Di che si vede, che i giudici sono luogotenenti del principe, al quale però s'appartiene eleggerli, prescrivere i termini della loro giurisdizione, vedere come satisfacciano al loro dovere, punirli, dove siano trovati colpevoli d'alcuna note-

vole negligenza, deporli, dove si siano lasciati corrompere all'oro d'alcuno dei litiganti. Oltre a ciò si vede come debba essere lecito a qualsivoglia cittadino appellare al principe dalla sentenza dei giudici, ogni qualvolta essa gli paia essere manifestamente ingiusta. Mercecchè il principe imponendo ad altri il carico di giudicare in luogo suo, non perdette però in conto alcuno la podestà giudicante, la quale è parte precipua della podestà civile.

Questi utili veri furono in tutte le preterite età conosciuti, e praticati da tutti i popoli incivili. Nonpertanto nell'età nostra havvi non pochi, i quali insegnano, doversi al tutto levare dalle mani del principe l'amministrazione della giustizia. A quest'effetto vogliono, che si stabiliscano le corti sovrane di giustizia; ciò sono certi collegi di giudici, i quali nell'esercizio del loro ministero non sottostanno a veruno, nè possono da veruno essere mai rimossi dal loro posto.

Sopra la qual dottrina si vuole avvertire, che il principe civile, sia egli un uomo individuo, o un ceto d'uomini, ha tutti, quanti sono i poteri, ond'è composto il potere civile; che però egli è fornito del potere dei giudizii, il quale, tra gli altri, ha per avventura il primo luogo; che può adoperarlo, or sia per sè medesimo, o per mezzo d'altri; che dove l'adoperi per mezzo d'altri, questi nell'eseguimento del loro uffizio da lui dipendono, e possono per giuste cagioni essere da lui deposti; che per conseguente il concetto d'un tribunale composto di giudici non amovibili, nè dipendenti dal sovrano cozza col concetto di sovrano.

Nonpertanto noi concediamo potere avvenire, che in questo, o in quel regno, abbia luogo una forma di civil reggimento così fatta, che ammetta le dette corti sovrane. In tal caso, queste sarebbono parte del ceto, che in sè accoglie la sovranità. Onde ivi la giustizia sarebbe amministrata dal principe stesso. Adunque è manifesto, non potersi, nella civil comunanza, concepire un tribunale, che non sia il sovrano medesimo, o alcun ceto d'uomini da lui dependente.

Tra i diritti del principe, noi contiamo in ultimo luogo il potere esecutivo, il quale dimora nel diritto di recare ad effetto, eziandio con la forza, se ciò sia necessario, quanto è stato dalle leggi prescritto, o pei giudizii definito. Che il principe civile sia fornito del potere esecutivo, si può agevolmente raccogliere dal dovere, ond'egli è stretto di procurare, e di promovere il ben comune. Chè a un tal dovere egli, senza il potere esecutivo, non potrebbe satisfare in conto alcuno. E di vero il ben comune dimora, non in parole, ma in fatti. Ondechè le leggi, e i giudizii, dove non fossero recati ad effetto, tornerebbero del tutto inutili. Ora le leggi, e i giudizii, con tutti gli altri disponimenti del principe sono dai sudditi recate ad effetto, o per amore, o per forza. In ogni civil comunanza bene ordinata, sono senza fallo non pochi, i quali mettono in pratica i detti disponimenti per amore, ma nonpertanto troppi sono coloro, che mai non si condurrebbono a praticarli senza la forza, cioè dire senza il potere esecutivo opportunamente adoperato. Adunque è manifesto, che con

gli altri diritti del principe civile si dee porre ancor questo.

Per quello, che noi qui diciamo della podestà esecutiva, e poco avanti abbiamo detto della podestà legislativa, chiaro apparisce, che un medesimo è il subbietto d'amendue, cioè il principe civile, sia egli un uomo individuo, o un ceto d'uomini. Nonpertanto sono moltissimi; massimamente a' dì nostri, i quali mantengono doversi al tutto dividere l'una dall'altra, assegnando la podestà esecutiva al principe conesso i suoi ministri, e la legislativa a coloro, che saranno dal popolo deputati a sì alto uffizio. Costoro, per nostro avviso, grandemente s'ingannano. E nel vero, o essi ci propongono la detta divisione, come affatto necessaria al conseguimento del bene comune, per forma che non si possa conseguirlo altramente, o ce la propongono come sommamente conveniente. Nel primo caso essi sono in errore. Dacchè la divisione delle due dette podestà non può essere necessaria, se non sia parimente necessaria quella particolar forma di civil reggimento, nella quale essa ha luogo. Or ciò è manifestamente falso. Infatti, se una tal forma di civil reggimento fosse necessaria, per modo che senza essa non si potesse ottenere il bene comune, sola essa sarebbe giusta, e legittima. Or noi sappiamo, ch'havvene altre non poche, sì pure, e sì miste, le quali non si possono in conto alcuno tacciare d'ingiustizia, nè d'illegittimità. Nell'altro caso i nominati filosofi sono altresì in errore. Conciossiachè la divisione delle due podestà non possa essere sommamente conveniente a

tutti, quanti sono, i popoli, se non sia loro per ugual modo conveniente la forma politica, nella quale essa si trova. Or è cosa dimostrata, sì pel lume del natural discorso, sì per la sperienza di tutti i passati secoli, che una medesima forma politica non può convenirsi con tutti i popoli, a cagione dell'essere essi, per indole, per opinioni, per costumi, per memorie avite, gli uni dagli altri grandemente diversi. Ondechè con questo si conviene una forma politica, con quello un'altra. Adunque la divisione dei due predetti poteri, generalmente parlando, nè manco è conveniente. Queste poche considerazioni sono, a giudizio nostro, di vantaggio, a mostrare l'inganno, nel quale sono coloro, che la vorrebbono introdurre in ogni paese, e ci francano dal debito d'additare i grandi inconvenienti, dei quali è piena.

CAPO V.

Diritti delle Nazioni

Concetto di nazione — suo distintivo essenziale — realtà delle nazioni — se le nazioni siano tra loro in società — loro democrazia immaginata dal Wolfio — le nazioni sono capevoli di diritti — realtà del diritto delle nazioni — diritti naturali delle nazioni — assoluti — diritto di conservarsi — diritto d'Indipendenza — di libero operare — diritti naturali delle medesime ipotelici — le nazioni sono capevoli di dominio — se abbiano un alto dominio sopra i beni posti nel loro territorio — dominio del mare — del così detto diritto del naufragio — diritto di difesa — di risarcimento — di punimento — di prevenzione — d' intervento — alleanze — guerra — sua natura — giustizia della guerra riguardata inverso di sè medesima — fondamento legittimo della guerra giusta — se sia cagione bastevole ad onestare la guerra il vantaggio proprio — o l'ingrandimento altrui — o il ristoramento dell' equilibrio nella ricchezza e nel potere delle nazioni maggiori — che nell' intraprendere una guerra si dee por mente eziandio alla sua convenienza — se la nazione ingiustamente offesa abbia nel guerreggiare un diritto illimitato — se possa lecitamente uccidere i prigionieri — stratagemmi — patto di pace — che un tal patto dimora in una transazione e composizione delle due parti nemiche — che non si può ragguagliarlo con la sentenza d' un giudice o d'un arbitro — se dalla vittoria sorga alcun diritto — se tra le nazioni sia possibile una pace perpetua.

Dovendo noi trattare dei diritti delle nazioni, egli ci è mestieri innanzi tratto chiarire il con-

cetto stesso di nazione. Parlando in generale, nazione è moltitudine d' uomini, e di famiglie umane. Ora il concetto di nazione ha tre rispetti, l'uno al comun ceppo, onde le dette famiglie sono uscite, l'altro al luogo, ove esse sono sorte, e fanno dimora, il terzo ad altre somiglianti moltitudini, con le quali comunicano, ed usano. Di qua procede, che col nome di nazione talora si dinota una moltitudine di famiglie uscite da un medesimo ceppo, tuttochè non siano insieme strette con vincoli socievoli in un corpo politico; così diciamo: nazione degli ebrei, i quali nonpertanto si trovano essere dispersi su per tutta la superficie della terra. Quest' è il significato genetico. Talora col medesimo nome si dinota una moltitudine di famiglie nate, e dimoranti in una stessa regione, tuttochè non siano uscite da uno stesso ceppo, nè siano congiunte in un sol corpo politico, sotto un sol capo. Così diciamo: nazione degli italiani, i quali non hanno una comune origine, nè un comun capo. Questo è il significato geografico. Talora finalmente col nome di nazione si dinota una moltitudine di famiglie strette insieme con vincoli amichevoli in un sol corpo politico, dimoranti in una medesima regione, e aventi delle relazioni di più specie con altri corpi somiglianti, abbiano esse, o no, una comune origine. Così diciamo: nazione de' francesi, i quali sono stretti insieme in un gran corpo politico, sotto un sol capo; e comunicano, ed usano con i popoli inciviliti di tutta la terra. Quest' è il significato giuridico, nel quale trattando dei diritti nazionali noi prendiamo il nome di nazione.

Intorno alla natura della nazione si fanno di molte domande, a due delle quali noi stimiamo ben fatto satisfare. La prima è, se nelle famiglie, onde una nazione è composta, sia richiesta l'identità della lingua; l'altra è, se nei diversi popoli, onde altresì una nazione talora è composta, sia richiesta la mescolanza, e per così dire la fusione affinchè sia tolta la diversità. Alla prima domanda è da rispondere, che l'identità della lingua dipende principalmente dal luogo, non dal ceppo, nè dal capo politico. Infatti noi veggiamo, che le famiglie, le quali dimorano in una medesima regione, usano una medesima lingua, tuttochè siano uscite da diversi ceppi, e soggiacciano a diversi capi politici. Per contrario noi veggiamo, che le famiglie, le quali dimorano in regioni diverse, usano lingue diverse, tuttochè siano uscite da un medesimo ceppo, o soggiacciano ad un medesimo capo politico. Di che si raccoglie, che l'identità della lingua ha luogo di necessità soltanto nella nazione risguardata dal lato geografico, non nella nazione risguardata dal lato genetico, nè nella nazione risguardata dal lato giuridico.

Quanto all'altra domanda, la quale è della necessità della fusione, egli è manifesto, ch'essa non riguarda la nazione dal lato genetico. Dacchè nella nazione così considerata non havvi più popoli diversi, che debbano insieme confondersi, ma un popolo solo uscito tutto quanto da un medesimo ceppo. Adunque essa riguarda la nazione dagli altri due lati, ciò sono il geografico, e il giuridico, e però ha due parti, la prima è, se ad ave-

re la nazione nel significato geografico, sia necessaria la fusione dei popoli diversi, che si trovano essere in una medesima regione. Alla qual parte è da rispondere affermativamente. E di vero due popoli diversi già non fanno una medesima nazione sì tosto, che sono insieme in una medesima regione, ma bene la fanno dopo lungo tempo, quando per lo conversare scambievole, e soprattutto per li matrimoni altresì scambievoli, siano venuti meno tutti i segni, onde da principio l' uno si discerneva dall'altro; così, a cagion d'esempio, i longobardi conquistatori non formarono una medesima nazione, con gl'italiani conquistati, nel giorno, ch'ebbero occupate le sponde del Ticino, e dell'Adige, ma lungo tempo dappoi, quando, per le dette cagioni, i distintivi delle due stirpi erano al tutto cancellati. Le seconda parte della predetta domanda è, se ad avere la nazione nel significato giuridico, sia necessaria la fusione. A questa parte è da rispondere negativamente, potendo avvenire, che più popoli varii di stirpe, di linguaggio, di costumi durino a vivere sotto uno stesso capo politico, senza che l' uno punto si confonda, o si mescoli con l' altro. Ciò noi veggiamo avverarsi nei diversi popoli, ond' è composto l' impero austriaco, il russo, il francese, e in quelli altresì, onde sono composti altri imperi, e regni non pochi.

Distintivo essenziale della nazione nel senso giuridico è l' indipendenza, la quale fa, ch' ella non sia sottomessa a verun' altra nazione, e possa governarsi a suo senno. In questo tutte le nazioni sono pari, comechè per antichità, per grandezza,

per ricchezze, per possanza, per senno, per virtù, per fama, l'une entrino innanzi alle altre. Quindi si può conoscere quali siano le vicende, che ad una nazione scemano il potere, quali quelle, che le tolgono la dignità, e l'essere. S'egli avvenga, che una nazione si ponga sotto la protezione d'un'altra, e s'obblighi a renderle, in certe occasioni, onore speciale, o a pagarle un annuo tributo, o a somministrarle un certo numero di soldati, come queste obbligazioni non le tolgono la pristina independenza, così non le tolgono l'essere di nazione; pogniamo, che le scemino il potere. Ma s'egli avvenga, che una nazione sia sciolta, o incorporata con un'altra, o assoggettata altrui, di presente ella è tolta dal novero delle nazioni, e in processo di tempo messa in obblìo.

Il concetto per noi spiegato riguarda ad un obbietto, il quale è reale non pure logicamente, ma eziandio fisicamente. Chè per fermo su questa terra havvi nazioni, in gran numero, e se per la forza degli umani rivolgimenti, alcune d'esse sono recate al niente, altre hanno vita, e fioriscono, e durano per un tempo lunghissimo. Però a taluno può parere soverchio dimostrare una tal verità. Nonpertanto noi stimiamo ben fatto confermarla indirettamente, rifiutando una opinione di certi filosofi non ignobili, dalla quale, dove l'avessimo per vera, potremmo di leggieri esser condotti a negare la realtà, se non logica, almeno fisica delle nazioni. I detti filosofi, tra i quali ha un luogo assai cospicuo il Wolfio, insegnano, tutte le civili

comunanze, che sono in terra, essere tra loro strette, e congiunte con vincoli morali, e formare per tal modo un gran capo politico, cioè una gran comunità di popoli universale; e come non è corpo, che non abbia un capo, nè comunità umana, che non abbia una forma di reggimento; e d' altra parte non possono additare un principe, nè un ceto di principi, al quale tutti gli altri soggiacciano, affermano, la forma propria della detta universal comunità essere democratica. Ognun vede, che, dove questa opinione fosse vera, non sarebbe più al mondo nazione alcuna, cioè civil comunanza, che fosse independente. Mercecchè le civili comunanze, delle quali piena è la terra, tutte ad un modo dipenderebbero dal supremo consiglio di tutti i regnanti, e obbedirebbero alle leggi, loro da esso imposte. Ma troppo è chiaro, ch' ella è falsa. Il che si conferma per queste ragioni, Primamente, come ogni effetto ha la sua cagione, non potrebbero i popoli stringersi tutti quanti insieme in una gran comunità, senza una cagione possente, che li spingesse ad associarsi, gli uni con gli altri, e li tenesse stabilmente congiunti. La qual cagione non potrebbe essere altra da quella, che strinse già le famiglie umane, e gli uomini individui. in più corpi politici, dico la propensione naturale, e il bisogno. Or a questa doppia cagione i popoli non soggiacciono, almeno tanto, quanto vi soggiacciono le famiglie, e gl'individui. Mercecchè, quantunque concediamo, che in ciascun popolo sia una naturale propensione, che lo inclina inverso gli altri popoli, non possiamo

però concedere, che in ciascun popolo sia altresì un bisogno, che lo costringa a collegarsi stabilmente con tutti gli altri popoli, e a rimanersi con essi indivisibilmente congiunto. E di vero non pochi, tra i popoli, sono a sufficienza forniti del bisognevole a sustentarsi, e a difendersi da ogni maniera di nemici, sì interni, e sì esterni, e gli altri, i quali hanno difetto di vitto, e di difesa, agevolmente vi sopperiscono, mercè il commercio, e le alleanze. Ma nè quello, nè queste sono valevoli a stringere i popoli in una società, la quale sia durevole, e universale. Il che si vuole affermare altresì della propensione naturale, dov' ella sia sola, e disgiunta dal bisogno. Adunque se non vogliamo rinnegare il principio di causalità, forza è, che diciamo, che la società universale delle genti è al tutto fittizia. Oltre a ciò l'amicizia non può aver luogo tra due persone, delle quali l'una non abbia notizia dell' altra. Ora certi popoli furono per molti secoli ignoti a tutti gli altri, e al presente havvene per avventura, alcuno che non peranco è stato scoperto. Adunque la sopraddetta società politica di tutti, quanti sono, i popoli della terra non fu mai nell' età trascorse, e nè manco è nell' età, che or corre. Infine all' amicizia, oltre la notizia scambievole, si richiede la comunicazione dei benefizî. Ora sono molti popoli, tra i quali, tuttochè gli uni siano agli altri a bastanza noti, non è comunicazione di veruna sorta.

Se fittizia è l' universale società, fittizia esser dee altresì l' universal democrazia. Chè questa non può stare senza quella. Oltre a ciò, se la detta

democrazia fosse reale, i principi regnanti formerebbero un gran consiglio, o senato, al quale s'apparterrebbe il por leggi alla grande università di tutte le genti, il gastigare quelle, che osassero di trapassarle, il comporre le loro differenze, il recare ad effetto le sue sentenze, eziandio con la forza. Or dov'è egli questo supremo consiglio? in qual città si suole egli adunare? quali sono le leggi per lui stanziate? dov'è il tribunale, dal quale egli fa ragione a tutti i popoli, che abbiano tra loro alcuna lite? Tutte domande alle quali nessuno può satisfare. Or, dove la universale democrazia del Wolfio non fosse fittizia, ognuno il potrebbe senza veruna difficoltà.

Le nazioni sono capevoli di diritti. A volere comprendere come ciò sia, è da por mente, che ciascuna d'esse ha unità, non pure d'aggregazione, ma eziandio di moral congiunzione. Dacchè i suoi membri, oltre al vivere insieme entro i medesimi confini, soggiacciono ad un solo capo, sono insieme stretti con vincoli morali, hanno un intendimento comune. Oltre a ciò, ciascuna nazione ha sussistenza propria, distinta da quella delle persone individue, ond'è composta. Di che procede, ch'essa è riputata essere maisempre la medesima, comechè venga tuttodì perdendo alquanti de'suoi membri, e acquistandone di nuovi, appunto come fa il corpo umano, il quale è sempre un corpo medesimo, nonostante le perdite, e gli acquisti, che viene tuttodì facendo. Anche è da considerare, che le nazioni sono capevoli di beni, e di mali, sì fisici, e sì morali, altri da

quelli, di che sono capevoli gli uomini individui. Una prosperità pubblica non sempre allieta tutti, quanti sono, i privati cittadini; similmente una calamità pubblica non sempre gli affligge tutti ad un modo. Poste le quali considerazioni, noi possiamo ragionare in questa forma: le nazioni sono capevoli di doveri; adunque elle sono altresì capevoli di diritti. Che le nazioni siano capevoli di doveri, la cosa è per sè manifesta. Non sono elle tenute ad onorar Dio, che le fondò, a rendergli grazie dei benefizi, dei quali egli le viene tuttodì ricolmando? Non sono elle tenute a conservarsi, a farsi perfette? Non sono elle tenute ad amare le nazioni sorelle, e a guardarsi dall'offenderle comechessia? Che dall'essere le nazioni capevoli di doveri, dirittamente si raccolga esser elle capevoli altresì di diritti, si pare per questo, che quelli, e questi sono ad un modo esseri morali, e però chi è capevole di quelli deve essere altresì capevole di questi. Aggiungete, che ai doveri di giustizia, qual è quello di non offendere chicchessia, onde una persona è tenuta, rispetto ad un'altra, rispondono in quest'ultima altrettanti diritti. Infine, che cosa è diritto? Certo non altro, che una facoltà morale da Dio conceduta, e rivolta al conseguimento d'alcun bene. Or chi oserà negare, che Dio, come agli uomini individui, così alle nazioni, possa concedere di cotali facoltà, quante gli piaccia?

Le nazioni hanno in realtà diritti di più maniere. Di ciò fanno fede esse stesse, massimamente allora, che due, o più di loro vengono insieme a contesa, or sia di parole, o di fatti, e d'armi. In tal caso entrambe le nazioni contendenti recano

innanzi il diritto, entrambe appellano la ragione delle genti. L'una, a fine di rimuovere da sè l'ingiuria, l'altra, a fine di velare l'ingiustizia dell'operar suo. Delle altre nazioni alcune assistono, per così dire, oziose allo spettacolo pericoloso, e spesso ancor sanguinoso, che si compie sotto i loro occhi; tuttochè per un sentimento naturale di giustizia inchinino a favoreggiare anzi questa parte, che quella; altre chiamate, e talora eziandio non chiamate, entrano mediatrici tra le dette nazioni contendenti, e si studiano di riamicarle al possibile, e comporne le differenze. Questo procedere, sì delle nazioni contendenti, sì delle oziose, e sì finalmente delle mediatrici, mostra aperto, che tutte s'accordano in riconoscere dei diritti nazionali, distinti da quelli degli uomini individui. Ora non può essere, che il consenso di tanti, e tanto autorevoli testimoni, in cosa di tanto momento, sia suggetto ad errore.

I diritti delle nazioni procedono tutti dalla natura, cioè dalla benevola volontà dell'autore della natura. Onde tutti possono a ragione appellarsi naturali. Nonpertanto, come dal detto fonte altri procedono senza mezzo, altri mediante alcun fatto, o condizione, la quale talora è posta dalla nazione stessa, alla quale appartengono, talora da un'altra, essi possono partirsi in due grandi schiere, e i primi chiamarsi naturali assoluti, i secondi, naturali ipotetici. Veggiamo ora, quali siano i più rilevanti, nell'una schiera, e nell'altra. Primo, e più rilevante di tutti gli altri nella prima schiera ci si fa innanzi il diritto di con-

servarsi. Che una nazione abbia il diritto di conservarsi, si prova in primo luogo per questo, ch'ella, siccome abbiamo veduto, ha diritti di più maniere, e può acquistarne di nuovi. Or, s'ella non avesse il diritto di conservarsi, non avrebbe, non potrebbe avere alcun altro diritto. Perocchè quello è fondamento di tutti gli altri. Onde, come i muri d'una casa non possono, senza il fondamento, stare in piedi, così i diritti d'una nazione non potrebbero, senza quello di conservarsi, sussistere in conto alcuno. Oltre a ciò la nazione è persona morale. Perocch'ella è un aggregato d'uomini stretti insieme con vincoli morali, e governati dal senno d'un uomo, o d'un consiglio d'uomini. Or la persona, sia ella fisica, o morale, ha dignità di fine, come quella, che può esser felice, e naturalmente aspira alla felicità. Di qua procede che nessun uomo, per quantunque grande, e possente, può lecitamente abbassarla alla condizione di mezzo, servendosi d'essa, senza verun riguardo, all'adempimento de' suoi disegni. Or se la nazione non avesse il diritto di conservarsi, potrebbe ognuno, senza colpa, farne quell'uso, che più gli fosse in piacere; potrebbe, se a tanto gli bastassero le forze, domarla, farla serva, oppressarla, distruggerla, come si fa degli animali bruti, e degli esseri materiali. E come questi conseguenti sono tutti ad un modo falsi, ed assurdi, forza è dire, che sia parimente falso, ed assurdo il principio, onde si derivano; cioè, che la nazione non abbia il diritto di conservarsi.

Col diritto di conservarsi, strettamente si col-

lega quello di non dipendere servilmente da veruno; anzi pare, che questo al tutto s'immedesimi con quello. Dacchè, sendo la nazione, conforme al concetto, che ne abbiamo, una società civile independente, tanto è toglierle l'independenza, quanto toglierle l'essere. Nonpertanto, come potrebbe avvenire, che un possente mettesse il giogo ad una nazione, senza farla in brani, nel qual caso potrebbe a taluno parere, ch'ella tuttavia sussistesse, non è inutile avvertire, che nella detta presupposizione, ella sussisterebbe sì, qual comunità civile, ma non sussisterebbe qual nazione, come quella che non ne avrebbe il distintivo essenziale. Quanto al diritto di non dipendere servilmente da veruno, la nazione lo ha dall'essere essa una persona morale, la quale, non meno della persona fisica, è da sè immune da ogni servil dipendenza, se già pel suo ingiusto procedere non si meritasse d'essere, suo malgrado, altrui sottomessa, o anche recata al niente.

Il vivere, senza dipendere da veruno si riferisce naturalmente all'operare. Però la nazione, avendo dalla natura ricevuto il diritto di vivere nel detto modo, forza è, che abbia dalla medesima altresì ricevuto il diritto d'operare. Il qual diritto ha tre rispetti, uno alla nazione stessa, che opera, un altro all'altre nazioni, un terzo alle cose. Rispetto a sè medesima, una nazione, scorta dal senno del suo proprio capo, può di ragione abbracciare quella forma di civil reggimento, che più le va a grado, migliorarla, farla perfetta, fare a questo fine nell'ordine interiore, qual si

sia movimento, e mutamento, si veramente, che per esso non si rechi verun danno, nè si crei verun pericolo alle nazioni circostanti. Oltre a ciò la nazione esercita tutti gli atti, che sono propri della podestà regia. Però stanzia leggi, infligge pene, dispensa premii, decide liti, impone carichi civili, prescrive tributi, batte moneta, e a coloro, che meglio meritarono della patria, decreta onori, concede titoli, i quali servono d'incitamento agli altri, perchè facciano altrettanto. Infine la nazione attende di proposito al perfezionamento di sè medesima, si materiale, si intellettuale, e si principalmente morale. Però promuove l'agricultura, e dà opera efficace, perchè siano coltivate le arti, si meccaniche, si liberali, studiate le scienze, praticata la virtù, venerata la religione.

Rispetto alle altre nazioni, ciascuna nazione ha tre diritti precipui, quello di porgere loro soccorso, quando il richiedano, or sia a fine di conservarsi, o di promuovere il loro benessere comechessia; quello di chiedere ad esse soccorso, a proprio vantaggio; quello di fermare con esse patti passaggeri, o durevoli al medesimo intendimento. I quali diritti di ciascuna nazione sono indubitabili. E di vero il primo d'essi riguarda un atto di virtù, cioè di beneficenza. All'esercizio della quale, non è persona, fisica o morale, che non abbia un pieno diritto. Quanto agli altri due, è cosa certa, che ciascun uomo, o aggregato d'uomini, ha diritto di procacciare il suo vantaggio, si veramente, che il procacci con mezzi, che siano in sè leciti. Or tali appunto sono i due mezzi ac-

cennati, dico quello di chiedere altrui soccorso, e quello di fermare patti passaggeri, o durevoli.

Rispetto alle cose, ciascuna nazione è fornita di quei diritti, dei quali è fornito ciascun uomo. Adunque ella può a buon diritto usarne liberamente, secondo ragione, sì veramente, ch' esse non appartengano a veruno, può occuparle, legarle a sè, fare che divengano, quasi come altrettante parti di sè stessa. Di che nasce il dominio, che tra i diritti naturali ad un tempo, e ipotetici delle nazioni, tiene il primo luogo.

Una comunità d' uomini può avere dominio di molte cose mobili, e stabili, così come può averlo un qual si sia uomo in particolare. A volere comprendere questo vero, è da presupporre, che Dio creò tutti questi esseri materiali, conesso gli animali bruti, in servigio degli uomini, siano essi disgiunti gli uni dagli altri, o congiunti con vincoli morali, in più corpi politici. Ciò presupposto, noi possiamo all' intento nostro ragionare in questa forma: il dominio. che una persona ha d' una cosa, dimora nell' essere questa congiunta a quella con doppio vincolo, fisico e morale, in modo che serva a lei sola. Di che si vede, che non sono capevoli di dominio, se non gli esseri, ch' hanno sussistenza, e dignità personale; e che non soggiacciono a dominio, se non gli esseri, che sendo privi di cotal dignità, possono essere congiunti alle persone nel modo predetto. Or la nazione è persona morale, la quale può, senza ingiuria di veruno a sè congiungere di molte cose mobili, e stabili, che si trovano essere senza pa-

drone, può afferrarle, quanto comporta la loro natura, può destinarle a'suoi servigi in perpetuo, e notificare ad ognuno, con segni non dubbii, questa sua volontà. Adunque è manifesto, ch'ella è capevole di dominio, non altramente, che un qual si sia uomo in particolare.

In questa materia, sono da evitare gli estremi. Certi filosofi opinano, nessuna nazione essere capevole di dominio. Questa opinione si rifiuta pel ragionamento pur ora esposto. Certi altri per contrario opinano, ogni nazione avere un alto dominio sopra tutti i beni, mobili e stabili, i quali si trovano esser nel territorio a lei suggetto, e però potere di quelli disporre a suo senno. Questa opinione troppo è lontana dal vero. Il dominio delle cose, appartenga esso ad una comunità d'uomini, o ad un uomo, in particolare, è sempre ad un modo sacro, e inviolabile. Nessuna persona, per quantunque alto locata, può, senza ingiuria, dare di piglio negli averi altrui. Vero è, che il supremo imperante, quando ciò sia richiesto al bene comune, può di ragione sottrarre a suoi sudditi alcun bene, sì veramente, che dia loro un bene uguale, o anche maggiore. A cagion d'esempio, egli può da loro esigere alcun tributo straordinario, a fine di rimuovere da loro un male straordinario. Ma a potere far questo con giustizia, non si richiede il detto alto dominio; basta la facoltà di mutare il modo dei diritti appartenenti ai sudditi. La qual facoltà essere propria del principe, e per conseguente ancor della nazione, noi lo abbiamo veduto a suo luogo.

Quanto alle cose possibili a venire nel dominio d'alcuna nazione, si domanda, se tra esse sia da porre il mare. Alla qual domanda, il Grozio rispose già negativamente; il Seldeno per contrario affermativamente. Le quali risposte, per essere troppo generali, sono ambedue false. In questo particolare, a volere evitare l'errore, sono da distinguere nel mare certe parti, da certe altre, non potendosi di tutte fare una medesima ragione. Altro è parlare delle parti di mezzo, e di quelle, che notevolmente si discostano dai lidi, cioè dell'alto mare, altro è parlare delle parti, che bagnano i lidi, o si stendono dentro terra, e vi formano un seno, o sono strette tra due ripe opposte, e servono di canale alle navi, che passano. L'alto mare non è suggetto a dominio. E di vero, acciocchè una cosa, mobile o stabile, possa venire nel dominio d'una persona, fisica o morale, deve esser tale, che possa essere chiusa tra certi confini, e distinta per segni non dubbii, tale, che non possa essere ad un modo, e ad un tempo, congiunta con più persone, nè loro servire ugualmente, tale insomma, che l'uso, che se ne vuol fare, non sia inesauribile. Ora le parti dell'alto mare non possono essere chiuse tra certi confini, nè contrassegnate in alcuna guisa, d'altra parte esse così, come l'aria, e la luce, possono essere ad un modo, e ad un tempo congiunte con più persone, e servire loro del pari, e hanno un uso al tutto inesauribile. Adunque l'alto mare non è suggetto a dominio. Oltre a ciò, è cosa manifesta, che la natura, per mezzo dell'alto mare, mira,

non a disgiungere le nazioni, le une dalle altre, ma sì a congiungerle tutte insieme con vincoli d'amicizia, ad agevolare il permutamento delle merci, a diffondere l'incivilimento. Ora il conseguimento di questo triplice bene, dove il detto mare, di tante nazioni, che sono al mondo, appartenesse in proprio a questa, o a quella, sarebbe tolto, o certo in gran maniera difficultato. Adunque, per volontà della natura, esso non appartiene in proprio a veruna d'esse. Onde veggiamo, che la natura ha provveduto, che ciò non accada. Perocchè, se una nazione fosse cotanto ardita, che fermasse in alto mare le sue navi, con intendimento d'appropriarselo, senza fallo in breve avverrebbe, che queste le sarebbero dai venti disperse, e fors'anco dai flutti ingoiate.

Quanto alle parti del mare, che si stendono lungo il lido, ai seni, ai canali, se già non siano troppo ampli, qual è la baia dell'Hudson, e lo stretto del Magellano, nessuna cosa vieta, ch'esse vengano nel dominio d'alcuna nazione, come quelle, ch'hanno tutte le condizioni a ciò richieste. E di vero le dette parti del mare si trovano essere naturalmente chiuse tra certi confini, o almeno sono tali da potersene indicare bastevolmente l'ampiezza, comechè non si possa ciò fare con esattezza geometrica; possono essere distinte per segni non dubbii, a cagion d'esempio per alcun edifizio eretto nel loro lembo, per alcune navi, ivi collocate in istazione; d'altra parte esse sono fruttifere, mercè la pesca dei pesci, o delle perle, o dei coralli, hanno un uso esauribile, in quanto

non potrebbero servire ad un tempo a molte nazioni. Adunque è fuori di dubbio, ch' elle sono suggette a dominio. Ma quali saranno le nazioni, alle quali esse dovranno appartenere in proprio? Egli pare, che la natura stessa le conceda a quelle nazioni, che signoreggiano le terre da loro bagnate. Perocch' ella tenendole congiunte, e quasi come legate a queste, le dà tacitamente in dominio a quelle. Oltre a ciò, se le nazioni marittime non fossero padrone delle parti del mare, che bagnano le terre da loro signoreggiate, non potrebbero di ragione indi escludere tutte l' altre nazioni; se non potessero dalle dette parti dirittamente escludere tutte l' altre nazioni, sarebbero del continuo in pericolo d' essere di repente assalite da quelle, che fossero loro nemiche, o troppo avide dell' altrui. Adunque la loro stessa sicurezza richiede, ch' esse n' abbiano il dominio conesso i diritti, che da lui procedono. Però potranno di ragione godersi i frutti, che se ne raccolgono, imporre balzelli alle navi, che per colà passano, respingere indietro quelle, che fossero nemiche, o sospette, e simili altri diritti a loro talento usare.

Tra i quali diritti, per fermo non si dee contare il diritto del naufragio. Ognun sa, che anticamente le nazioni, quando ancor non aveano deposto ogni scaglia di barbarie, erano use appropriarsi le cose, che i naviganti stranieri aveano gittate in mare, e il mare avea vomitate nei lidi ad esse sottoposti, confiscare le navi, e spesso eziandio fare schiave le persone, che aveano naufragato, dappoichè le

aveano spogliate di quanto loro era rimasto. Questo costume è ingiusto, e crudele. Egli è ingiusto; perocchè i naviganti gittano le merci nell'acqua, con intendimento, non di spropriarsene, ma di cessare da loro il pericolo, alleggerendo la nave; quanto alle navi, i loro padroni, per la disgrazia, che loro incoglie, non ne perdono in conto alcuno la padronanza; le persone poi sono di loro natura immuni da schiavitù. Però chiunque vuol farle schiave fa loro ingiuria gravissima. Il detto costume è crudele, perocch'esso in gran maniera inasprisce la sventura, in cambio di mitigarla al possibile.

Il detto costume ebbe cominciamento in tempi dal nostro remotissimi, si mantenne sotto gl'imperadori romani in Europa, non che nelle altre regioni ad essi suggette, non ostante le savie leggi, con che Adriano, e Antonino si studiarono di sradicarlo; si continuò in tutto il medio evo. Carlo Quinto lo abolì nella Germania. Il medesimo fecero di mano in mano tutti gli altri principi, ciascuno nel suo stato. Per tal modo esso fu tolto al tutto, e diede luogo ad altri costumi troppo diversi. Al presente nei porti dei popoli, che non sono al tutto barbari, havvi torri con fanali accesi la notte, i quali servono ad indicare ai passaggeri quei luoghi d'asilo, e di sicurezza; havvi piloti pratici, i quali servono a guidare tra gli scogli, e tra le secche, le navi per vie sicure, sì quando vengono, e sì quando vanno. Appresso la tempesta, delle navi lacere, e delle merci disperse si raccoglie tutto quello, che si può, e si conserva

studiosamente, a fine di restituirle al padrone, come prima egli si presenti a richiederlo. Le persone sono, quanto il permette il mare, condotte in salvo, e confortate con ogni maniera d'aiuti, e lasciate libere ad andarsene, quando loro piaccia. Ad esse non altro si richiede fuorchè un giusto compenso delle spese fatte in loro vantaggio, e delle fatiche durate. Questo è il diritto di salvamento, diritto vero, ed umano, il quale tiene ora il luogo dell'altro falso, e inumano del naufragio.

Gli uomini, tuttochè forniti d'un sentimento naturale di giustizia, ritengono però sempre la funesta libertà del male. Onde può avvenire, che una nazione metta mano ad offendere un'altra nazione. In tal caso egli è chiaro, che questa può fare uso della forza, a fine di schermirsi dagli assalti di quella. Egli è questo il diritto di difesa, il quale, sì nei singoli uomini, sì principalmente nelle nazioni, s'accompagna con qualsivoglia altro diritto. E di vero chi ha dalla natura ricevuto la facoltà di conservarsi, o di procacciarsi alcun bene, dee avere altresì dalla medesima ricevuto la facoltà d'usare la forza, a fine di respingere coloro, che gli vogliono togliere il conservamento di sè o il procacciamento del bene desiderato. Chè quella facoltà, senza questa, tornerebbe assai di frequente infruttuosa. Adunque è fuor di dubbio, che tra i diritti delle nazioni, si dee contare anche quello della difesa violenta.

Egli avviene sovente, che una nazione, mentre si difende con la forza dagli assalti d'un'altra,

le rechi danno non lieve. Di questo danno nessuno ragionevolmente le può dar carico. Perocch' ella, usando la forza, mirava a difendere sè stessa, e le cose sue, non a danneggiare altrui. Vero è, che, ottenuto il fine della difesa, il quale dimora nel conservamento, o procacciamento d'alcun bene, a colui, che con la forza difende le proprie ragioni, non è più lecito procedere innanzi nel danneggiare l'offensore. Nonpertanto, dentro questi limiti, possono di ragione, sì i singoli uomini, sì principalmente le nazioni, dove siano assalite, difendersi violentemente dagli aggressori, eziandio con danno gravissimo di questi.

La difesa non è sempre a bastanza pronta, nè a bastanza forte. Però non di rado avviene, che alla nazione offesa sia dalla nazione offenditrice recato alcun grave danno. In tal caso quella ha il diritto di farselo a questa pienamente risarcire. Questo diritto di risarcimento procede dal diritto di difesa. E di vero il diritto di difenderti non è altro, che la facoltà di rimuovere da te l'ingiuria, onde altri t' offende. La qual ingiuria non è al tutto rimossa, finchè non ne siano tolti tutti i cattivi effetti. Or il danno, che alla nazione assalita venne dalla nazione assalitrice, è un effetto dell' ingiuria, onde questa offese quella. Adunque è fuor di dubbio, che la nazione offesa ha diritto di farsi alla nazione offenditrice interamente ristorare il danno ricevuto. Oltre a ciò ad ogni dovere di giustizia, onde una persona si trova essere stretta, risponde un diritto in un' altra persona, alla quale il detto dovere si riferisce. Ora la na-

zione assalitrice è tenuta, per dovere di giustizia, a risarcire il danno da sè fatto alla nazione assalita. Adunque è manifesto, che questa ha diritto, che le sia da quella in ogni parte ristorato il sofferto danno.

La nazione ingiustamente danneggiata, avendo il diritto di risarcimento, può di ragione torre alla nazione danneggiatrice un bene, che pareggi quello, che da questa le era stato tolto. Ma s'ella non le potesse di ragione fare altro male, troppo è chiaro, che non sarebbe per l'avvenire a bastanza sicura di non essere novellamente ingiuriata, e danneggiata. Perocchè la nazione danneggiatrice di leggieri si condurrebbe a rinnovare le ingiurie, veggendo, che però non potrà perdere più di quello, che avrà acquistato. Il qual esempio sarà, senza fallo imitato da non poche altre nazioni. Di che si vede, che la nazione danneggiata, dove non potesse fare alla nazione danneggiatrice altro male, da quello in fuori, ch'è inseparabile dal risarcimento del danno sofferto, non potrebbe a bastanza provvedere alla sua quiete, e sicurezza. Però ella potrà di ragione farlene alcun altro, che serva a mantenerla in dovere; potrà a cagion d'esempio forzarla a ritirarsi entro confini meno ampli, a demolire alcuna fortezza, a scemare il numero de' suoi soldati, e quello altresì delle sue navi; potrà insomma metterla in uno stato, da non doverne temere per l'avvenire. I quali mali aggiunti a quelli, che trae seco il risarcimento del danno, si vogliono averli per altrettante pene, come quelli, che presuppongono

una colpa, e con essa s' adeguano al possibile. Or nella facoltà d'imporre altrui pene, dimora appunto la facoltà di punire. Adunque la nazione, danneggiata, rispetto alla danneggiatrice, oltre il diritto di risarcimento, ha eziandio quello di punimento.

Tra i diritti precipui, onde le nazioni sono fornite, le une rispetto alle altre, si dee contare anco il diritto di prevenzione, pel quale una nazione può di ragione usare la forza, a fine di distornare un' altra nazione dall' offesa, che s' appresta a farle. Il diritto di prevenzione il più delle volte s' immedesima con quello di difesa. E di vero il diritto di difesa riguarda l'offesa già cominciata. Ora una nazione, la quale s' appresti ad offendere, e a danneggiare un' altra nazione, già con ciò solo l' offende, e la danneggia non poco. S' egli avvenga, a cagion d' esempio, che una nazione là dove le sue terre confinano con quelle d' un' altra nazione, edifichi fortezze, e le munisca d' artiglierie, raccolga un forte nerbo di milizie, e le distribuisca in certi posti acconci all' assalto meditato, e interrogata del perchè faccia questi apparecchi, ricusi di rispondere, o dia una risposta poco soddisfacente, egli è chiaro, ch' ella per un tal modo di procedere, gitta il terrore nella detta nazione confinante, e la costringe ad ingrossare il suo esercito, a troncare non poche opere di civilimento intèriore, e che per conseguente le reca ingiuria, e danno gravissimo. Però alla nazione minacciata, in tal caso tanto è prevenire l' ingiuria, quanto respingerla; e potendo essa di

ragione far questo, potrà di ragione altresì far quello.

Oltre a ciò, il danno, che una nazione ingiusta s'apparecchia di recare ad un'altra, è talora tale, e tanto grande, che se questa non potesse di ragione prevenirlo, non potrebbe dappoi che fosse avvenuto, farselo riparare, or sia perchè ne rimarrebbe oppressa, e quasi come schiacciata, o perchè ne sarebbe notevolmente indebolita. In tal caso egli è manifesto, che la prevenzione le si farebbe necessaria; d'altra parte un tal mezzo, rispetto ad una nazione, la quale non può ricorrere ad un tribunale supremo, affinchè le sia fatta giustizia, si vuole avere per onesto. Adunque ella ha il diritto d'usarlo, potendo dirittamente ognuno, a conservamento di sè, e delle cose sue, far uso di qualsivoglia mezzo, il quale sia necessario ad un tempo, ed onesto.

Infine può l'uomo di ragione a conservamento di sè, e delle cose sue, fare uso dei mezzi più miti al possibile. Or la prevenzione, sì alla nazione minacciata, e sì alla nazione minacciante, torna assai volte più mite della difesa, e del risarcimento. Perocch'essa toglie un maggior danno dell'una, e dell'altra, e risparmia d'ambe le parti gran copia di sangue umano. Adunque è fuor di dubbio, che la nazione minacciata potrà di tutta ragione, anzi dovrà, contro la nazione minacciante, usare talora la prevenzione, in luogo della difesa, e del risarcimento.

Il diritto di prevenzione è fondato nel pericolo d'un male, di che una nazione è minacciata da

un'altra, senza giusta cagione. Il quale pericolo, acciocchè sia atto ad onestare l'uso del detto diritto, dee in primo luogo essere certo, cioè manifestato a segni indubitati, quali sono i fatti, cioè, nel caso nostro, i preparativi esteriori d'offesa; dee in secondo luogo essere grave. Dacchè, se una nazione facesse uso della prevenzione in un pericolo lieve, come questa può trarre seco dei danni non piccoli, pogniamo, ch'essi siano minori, di quelli, che accompagnano la difesa, non di rado avverrebbe, che la detta nazione farebbe un male maggiore, a fine di rimuoverne un minore; il che non è lecito. Infine il pericolo dee essere imminente, cioè vicino, anzi prossimo. Dacchè la prevenzione in gran parte è onestata dalla necessità. Or se il pericolo fosse rimoto, essa non sarebbe necessaria.

Qui si domanda, se sia mai lecito ad una nazione intervenire nelle faccende d'un'altra. Alla qual domanda è da rispondere, che quantunque generalmente parlando non sia ciò lecito, nonpertanto occorrono certi casi, nei quali è ciò, non che lecito, debito. Una nazione, generalmente parlando, non può di ragione intrammettersi degli affari d'un'altra. Dacchè ciascuna, sendo, a casa sua, padrona suprema, può dirittamente ivi fare tutto quello, che stima potere comechessia tornare profittevole al suo benessere. Occorrono casi non pochi, nei quali una nazione può lecitamente ingerirsi nei fatti d'un'altra, eziandio suo malgrado. In primo luogo egli è certo, che una nazione non può prevenire in effetto, e disturbare i disegni

malevoli d'un'altra, senza metter mano nelle cose a questa appartenenti. Or noi vedemmo, che le nazioni hanno, le une rispetto alle altre, il diritto di prevenzione. Senonchè il diritto di prevenzione si diversifica da quello d'intervento. Perocchè, quantunque ambedue sono fondati in un grave pericolo sovrastante alla nazione, che previene, o interviene, nonpertanto nel primo caso il pericolo procede dalla volontà di nuocere, nell'altro procede dalle circostanze. Una nazione usa il diritto di prevenzione, rispetto ad un'altra, allorchè vede, che questa s'apparecchia a recarle alcun grave nocumento; laddove una nazione usa il diritto d'intervento, allorchè scorge, che in questa va prendendo piede tale uno stato di cose, che senza fallo, le tornerà dannosissimo, quando non sia per tempo distrutto. S'egli avvenga, a cagion d'esempio, che i cittadini d'alcuna nazione spezzino ogni giogo, per quantunque soave, di soggezione, che vengano furibondi alle armi, gli uni contro gli altri, che, spento ogni civil costume, ricadano nella barbarie; troppo è manifesto, che per così fatti disordini, a cittadini della nazione vicina sovrasta un gravissimo pericolo. Però questi potranno di ragione intrammettersi nelle faccende dei detti cittadini tumultuanti, o imbarbariti, a fine di ricondurre tra loro l'ordine, o la civiltà, eziandio loro malgrado. Per tal modo, s'egli avvenga, che una casa vada a fuoco, troppo è chiaro, che i vicini possono di ragione accorrere, a fine di spegnerlo prima che s'appicchi alle case loro.

Fonti abbondevoli di diritti, e doveri alle

nazioni sono i patti permanenti, i quali s'appellano alleanze. Delle quali volendo noi qui toccare alcuna cosa, diremo, in che dimorino, e quali ne siano le specie principali, e quanto santamente si debbano adempire. L'alleanza è un tal patto di due, o più nazioni, pel quale solennemente promettono, l'una all'altra, di fare, o dare checchessia per un tempo non breve, o eziandio per un tempo senza fine duraturo. Però le alleanze in questo si diversificano dai patti transitorii, che questi s'adempiono con solo un atto, quelle non s'adempiono, se non con una lunga serie d'atti successivi, e quando sono perpetue, si vengono adempiendo di mano in mano, senza che mai se ne consumi l'adempimento.

Le nazioni nello stringere le alleanze, talora patteggiano di cose, le quali, per legge di natura, sono debite, prima di qualsivoglia patto. Tal è l'astenersi dalle scambievoli offese, il permettere, che una nazione promuova con mezzi onesti il suo ingrandimento, che vada, e venga pel grande oceano. Talora patteggiano di cose, le quali, prima del patto, non soggiacciono a comando, nè a divieto veruno. Tal è la vendita, e la compra di certe merci, il soccorso da porgersi in tempo di pericolo, la consegna delle persone fuggite, e venute a ricoverarsi in seno della nazione loro straniera. Le prime alleanze furono dette comuni, le altre particolari. A prima giunta sembra, che il patteggiare di cose debite torni vergognoso, ed inutile; vergognoso, perocchè in tal caso, a ritrarci dalla colpa, non basta il divieto naturale; inutile, perocchè chi non s'astiene dall'offendere altrui pel

divieto naturale, nè manco s'asterrà pel patto volontario. Nonpertanto, in molti casi, queste alleanze comuni, ad una delle parti, o anche ad amendue tornano onorevoli, e vantaggiose. Così, quando una delle nazioni patteggianti non conosce altri doveri, da quelli in fuori, che procedono dai patti, il patto serve a farle mantenere la fede data; quando le nazioni patteggianti sono state sino a quel tempo in guerra tra loro, il patto serve ad impedire, che gli sdegni scambievoli, i quali non sono per avventura al tutto spenti, non abbiano in breve a raccendersi. Delle alleanze particolari altre sono di pace, altre di guerra. Perocch'esse mirano ad un soccorso da porgersi, ora in questo tempo, ora in quello. Le alleanze di guerra sono chiamate assolutamente alleanze, e gl'imperanti, tra i quali esse hanno luogo, alleati. Queste alleanze, ora sono offensive, ora difensive, or l'uno, e l'altro. Le offensive mirano ad assalire un nemico comune, qualunque egli sia. Le difensive mirano a respingere gli assalti d'un nemico determinato.

Delle alleanze di pace tante sono le specie, quanti sono gli affari, rispetto ai quali, nel detto tempo, una nazione può essere aiutata da un'altra. Le più conosciute sono le alleanze d'amicizia, quelle di commercio, quelle di navigazione, quelle di passo libero, quelle di moneta comune. Per le alleanze d'amicizia, tra due, o più nazioni, i doveri d'umanità, e di beneficenza sono innalzati al grado dei doveri di giustizia.

Come gli uomini individui sono tenuti di mantenere i patti privati, così le nazioni sono tenute

di mantenere i patti pubblici. Chi promette ad un altro alcuna cosa, gli dà il diritto d'averla al tempo debito. Ondechè, se nieghi di dargliela, gli fa ingiuria. Or questo è vietato per la legge naturale, per la quale è vietato il fare altrui male. La qual ragione mostra ad un tempo essere illecito rompere un patto privato, e rompere un patto pubblico. Anzi ciò è tanto più illecito, quanto più gravi, e importanti sono le cose, intorno alle quali s'aggira un patto pubblico, rispetto a quelle, intorno alle quali s'aggira un patto privato. Quello s'aggira intorno agli affari, che hanno luogo, tra popolo, e popolo; questo, intorno agli affari, che hanno luogo, tra uomo, e uomo, tra famiglia, e famiglia. Or gli affari nazionali, o si riguardino in sè stessi, o quanto agli effetti, che partoriscono, sono troppo più grandi degli affari domestici. Aggiungete, che i popoli, o che è un medesimo, i rettori dei popoli, dove non soggiacessero alla obbligazione dei patti scambievoli, non avrebbero alcun freno, che fosse bastevole a tenerli in dovere; ondechè ad ogni lite, per quantunque leggera, che tra loro sorgesse, correrebbero tosto, gli uni contro gli altri, ferocemente alle armi, e si farebbero in brani. Perocch'essi non soggiacendo negli affari temporali, a veruna umana podestà, soggiacerebbero a sola la legge naturale, la quale, per essere troppo generale, e indeterminata, sarebbe mal atta ad infrenarli.

I patti, massimamente, quando sono fermati dai popoli, o dai loro rettori, si vogliono avere per sacri, ed inviolabili. Il romperli è atto di per-

fidia, la quale torna ingiuriosa, non pure alla nazione lesa, ma eziandio alle altre tutte. Dacchè colui, che rompe fede ad una nazione, si mostra disposto a romper fede ancora alle altre, quando occorra. Di che si vede, quanto sia grave la colpa del frangere un patto pubblico, e quanto stretto il debito del mantenerlo.

Poco sopra abbiamo veduto, che le nazioni hanno, le une rispetto alle altre, i diritti di difesa violenta, di prevenzione altresì violenta, di punizione. Ora dall'uso di questi diritti nasce la guerra. Però è da vedere, quale ne sia la natura. Nello spiegare la natura della guerra, i filosofi non s'accordano, forse perchè non tutti la riguardano da un medesimo lato. Alcuni con Cicerone insegnano, la guerra essere posta in un atto violento, o piuttosto in un numero indefinito d'atti violenti di pochi o molti uomini, combattenti gli uni contro gli altri. Alcuni altri affermano col Grozio, la guerra essere uno stato degli uomini combattenti tra loro, armata mano. Certi vogliono, che nella definizione della guerra non si debba far menzione della giustizia, nè della condizione delle persone guerreggianti, a fine di potere per tal modo abbracciare ogni maniera di guerra, giusta o ingiusta, pubblica o privata. Certi altri per contrario mantengono, la giustizia appartenere alla natura della guerra. Perocchè questa, se a loro diam fede, non è altro, che una difesa violenta, e sanguinosa del diritto. A noi pare, che la guerra non sia uno stato degli uomini. Dacchè questo nome, allorchè si riferisce agli uomini, dinota una maniera di vivere, e d'o-

prare stabile, e durevole. Or tale non è la natura della guerra. Perocch'essa non essendo altro, che un mezzo straordinario, e violento di spegnere certe grandi liti, le quali talora tra i popoli, o i rettori dei popoli, s'accendono, non ha, da sè, veruna stabilità, nè durevolezza. Quanto alla giustizia, noi crediamo, ch'essa non appartenga in conto alcuno alla natura della guerra. Dacchè si guerreggia eziandio senza giustizia; pogniamo, che un tal guerreggiare sia conveniente anzi alle belve, che agli uomini. La condizione delle persone guerreggianti, nel definire la guerra, non si vuole trapassarla in silenzio. Altramente si farebbe una medesima ragione della guerra pubblica, e del duello privato. Il che non è lecito. Appresso le quali considerazioni noi possiamo dire, che la guerra dimora in un numero indefinito d'atti violenti di due nazioni, combattenti interrottamente tra loro, armata mano, finchè l'una d'esse abbia riportato la vittoria, su l'altra.

La scienza del diritto toglie a considerare la guerra, in quanto giusta, o ingiusta, sì in sè medesima, e sì quanto al modo del farla. La qual giustizia, o ingiustizia della guerra riguardata in sè medesima dipende dalle cagioni, che l'accendono. Perocch'altre d'esse sono valevoli a giustificarla, altre non sono. Quanto alle prime, esse si riducono tutte quante ad una grave offesa imminente, e da prevenire, o cominciata, e da troncare, o già fatta, e da cancellare rispetto ai danni da essa venuti, e da punire rispetto al reato suo proprio. Che la detta cagione, dico la grave offesa, sia ba-

stevole a giustificare la guerra, è cosa manifesta. Perocchè la guerra in tal caso si riduce all'uso del proprio diritto. Nella prima presupposizione, la nazione ingiustamente offesa usa il diritto suo di prevenzione, nella seconda, quello di difesa, nella terza quello di risarcimento ad un tempo, e quello di punimento. Ora l'uso dei nostri diritti è maisempre legittimo, e giusto. Vero è, che gli uomini, nel difendere i loro diritti, non debbono fare uso dei mezzi violenti, qual è la guerra, se prima non abbiano inutilmente adoperati i più miti. Ma quando questi siano stati inutilmente adoperati, e abbia luogo la grave ingiuria, è fuor di dubbio, che la nazione ingiuriata potrà giustamente metter mano alle armi, a fine di ridurre al dovere la nazione ingiuriatrice.

Se a giustificare una guerra, si richiede una grave ingiuria, egli è chiaro, che le cagioni, le quali in sè non contengono veruna ingiuria debbono essere insufficienti al detto effetto. Tal è il proprio interesse, tale l'ingrandimento altrui, tale finalmente il ristoramento dell'equilibrio, nelle ricchezze, e nel potere delle nazioni, dimoranti in una medesima parte del mondo. Quanto all'interesse proprio d'una nazione, esso non presuppone veruna ingiuria, che le sia stata fatta da un'altra. Oltre a ciò l'interesse, sia egli privato, o pubblico, è al tutto inetto ad onestare un'azione malvagia; e comechè l'interesse pubblico sia più importante del privato, pur nondimeno hanno ambedue una medesima natura, sono ambedue sentimenti dell'appetito senziente, non dettami della retta ragione,

ambedue norme materiali, non morali. Nel resto qui non si tratta d'un conflitto, tra l'interesse pubblico, e il privato, nel quale conflitto, salva la giustizia, ragion vuole, che quello prevalga a questo; si si tratta d'una nazione, la quale vuole promuovere l'interesse proprio, con danno gravissimo d'un'altra. Il che, dove non abbia avuto luogo, per opera di questa, veruna ingiuria da riparare, o da rimuovere, o da impedire, è sommamente ingiusto.

Si domanda se una nazione possa di ragione muover guerra ad un'altra nazione, la quale le nieghi il passare per le sue terre con uomini, e attrezzi di guerra; ovvero l'introdurre ivi manifatture, ed altre mercatanzie, se non forse a condizione di pagare dazi gravissimi. Alla qual domanda è da rispondere, che i due detti motivi di fare altrui guerra si riducono al motivo del proprio interesse. Dacchè, per questo quella nazione chiede di passare col suo esercito per le terre di questa, perchè spera di potere, per questa via, più facilmente fornire i suoi intendimenti guerreschi; per questo chiede d'introdurre ivi le sue merci, perchè spera di potere, per tal modo, più facilmente spacciarle. D'altra parte quella nazione, negando il passo ai soldati, o l'introducimento alle merci di questa, usa il diritto suo. Nel primo caso usa il diritto di dominio, pel quale può di ragione escludere dal suo territorio le persone straniere, massimamente allorchè fondatamente teme, che dall'ammetterle debba sovrastarle alcun grande pericolo; nell'altro caso usa il diritto d'amministrare, a suo senno le cose sue, pel quale può senza ingiustizia vietare

l'introducimento delle merci altrui, massimamente allorchè fondatamente giudica, che l'ammetterle avvilirebbe le proprie. Come dunque i due sopraddetti motivi, dico il passaggio degli eserciti, e l'introducimento delle merci, chièsti, e non potuti ottenere, si riducono al motivo del proprio interesse, e mal si conciliano con gli altrui diritti, manifesta cosa è, ch'essi, ad onestare la guerra, non sono punto valevoli.

Havvi non pochi, tra i politici, i quali nel novero delle cagioni bastevoli ad onestare la guerra, pongono l'ingrandimento altrui. Il troppo ingrandirsi, essi dicono, d'una nazione torna in grandissimo pericolo delle nazioni circostanti. Perocchè quella, a cagione dell'umana cupidigia, fia, senza fallo, condotta a mettere il giogo a queste, e per avventura anco a distruggerle. Di ciò, soggiungono essi, ne fa fede l'istoria; la quale ci mostra, come in ogni tempo, e in ogni paese, le nazioni più forti s'hanno assoggettato le meno forti, e non di rado ancora le hanno fatte in brani. Dal quale fatto universale, e perpetuo, ebbe origine il volgare proverbio, che il pesce grande, a lungo andare, si mangia il piccolo. Onde finalmente conchiudono, che ciascuna nazione, avendo il diritto di mantenersi libera, e fiorente, dee di necessità avere altresì quello di guerreggiare la nazione vicina, dove questa venga di troppo crescendo in potenza. Dacchè, senza questo secondo diritto, il primo tornerebbe al tutto inutile.

Ai detti politici noi rispondiamo innanzi tratto, che il motivo dell'ingrandimento altrui si ri-

duce a quello dell'interesse proprio. Dacchè per questo una nazione veggendo crescere in possanza la nazione vicina, mette mano a guerreggiarla, perchè teme, che l'innalzamento di quella possa tornare in abbassamento suo. Nel che ha gran parte l'invidia, la quale fa, che il bene degli altri altamente ci dispiaccia, e ci attristi. Or come l'interesse proprio, secondo che fu per noi dimostrato, è al tutto insufficiente ad onestare la guerra, forza è, che al conseguimento di questo fine, sia insufficiente altresì l'ingrandimento altrui. In secondo luogo è da por mente, che una nazione può ingrandire senza ingiustizia; un mite governo di tutti i suoi membri, una saggia amministrazione delle ricchezze pubbliche, un matrimonio del suo sovrano contratto con la figliuola d'un altro sovrano, una pingue eredità, uno scambio di province, un'alleanza opportunamente stretta con alcun possente, un trattato di commercio accortamente conchiuso, uno spontaneo assoggettarsi d'alcun popolo bisognoso di chi lo regga; per queste, e per altre somiglianti vie, può una nazione divenire a grande possanza, senza ingiuria di chicchessia. Nel qual caso è cosa manifesta, che l'ingrandimento di lei non è, a verun'altra nazione, cagione legittima di muoverle guerra.

Ma l'ingrandimento d'una nazione torna in pericolo delle nazioni circostanti. — Un così fatto pericolo noi non lo neghiamo; bene affermiamo, ch'esso è rimoto, non vicino, non imminente, quale esser dovrebbe, a potere dar luogo all'esercizio del diritto di prevenzione. — Ma la storia ci attesta,

che le nazioni maggiori, a lungo andare, ingoiano le minori. — Ciò non sempre s'avvera, e non di rado si vuole ascriverlo, anzi all'imprudenza di queste, che alla cupidigia di quelle. Se le nazioni minori sapessero premunirsi a tempo, contro gli assalti possibili delle maggiori, sì interiormente con certi provvedimenti guerreschi, sì esteriormente con le alleanze, potrebbono assai volte allontanare il pericolo d'essere da quelle schiacciate, o anco toglierlo al tutto. — Ma finalmente ogni nazione ha diritto di conservare sè stessa. — Un tale diritto appartiene, non pure alle nazioni, ma eziandio agli uomini individui. Ondechè, sì quelle, e sì questi possono di ragione usare, a questo effetto, tutti i mezzi, che si trovano essere in loro mano, sì veramente ch'essi non siano in sè illeciti o ingiusti. Chè all'uso di cotali mezzi nessuno può avere diritto. Ora è cosa sommamente ingiusta uccidere altrui, sotto colore di guardia, e difesa propria.

Allorchè le nazioni sono tra loro uguali, o poco disuguali, quanto alle ricchezze, e al potere, si dicono essere tra loro in un certo equilibrio. Il qual equilibrio, al mantenimento della pace, è grandemente utile, e per poco necessario. Ora l'innalzarsi d'alcuna d'esse, sopra l'altre, lo turba, e lo distrugge. Da ciò i sopraddetti politici raccolgono, dovere esser lecito alle nazioni circostanti il guerreggiare la nazione, che si viene innalzando, se non per altro, almeno per questo, che abbassandola si mantiene, o si ristora il detto equilibrio, e per tal modo s'ottiene, tra le nazioni, una pace più ferma, e più durevole.

A questa nuova ragione, con che i politici s'argomentano d'onestare la guerra mossa dalle nazioni minori alla maggiore, è da rispondere, che il cercare una tal pace delle nazioni, la quale sia ferma, e durevole al possibile, è cosa sommamente lodevole, sì veramente, che la si cerchi per vie, non torte, nè vietate. Or torta al tutto, e vietata è la via additataci dai politici, nel caso, che stiamo ora considerando. Quanto all'equilibrio delle nazioni, esso può aver luogo eziandio tra nazioni disuguali di ricchezze, e di possanza. Due, o più nazioni minori, dove stringano insieme alleanza, fanno equilibrio con una nazione maggiore, se questa sia sola. D'altra parte il medesimo equilibrio può essere rotto, eziandio tra nazioni uguali. Due, o più nazioni uguali, quando facciano insieme lega, preponderanno alle altre nazioni uguali, se queste siano disunite. Ora è certo, che le nazioni, nel collegarsi le une con le altre, usano il loro diritto; e però non è lecito assalirle, e combatterle, sotto pretesto di rotto equilibrio, se già non mostrassero ai fatti di volersi servire delle forze congiunte, a danno altrui. Adunque, per la medesima ragione non è lecito assalire e combattere, sotto lo stesso pretesto, la nazione, che si viene innalzando sopra l'altre, senza mostrare in conto alcuno di volerle opprimere.

La guerra, acciocchè sia lecita, dee essere, non pure giusta, ma eziandio conveniente, cioè tale, che sia per essere utile, che sia per avere un esito felice. Delle quali due qualità, se una le manchi, essa è illecita. Però illecita è la guerra, la quale

ha la convenienza, se non abbia altresì la giustizia; e parimente illecita è la guerra, la quale ha la giustizia, se non abbia altresì la convenienza. La prima di queste due proposizioni, noi l'abbiamo dimostrata poco sopra, facendo vedere, che il vantaggio proprio non è motivo valevole ad onestare la guerra. La seconda noi togliamo a dimostrarla ora in questa forma: ciascuna nazione ha due grandi doveri; ella dee guardarsi dal fare ingiuria alle altre nazioni; ella dee studiarsi di promuovere, per oneste vie, il bene di sè medesima, e de' suoi membri. Or s'ella intraprendesse una guerra, la quale fosse sì giusta, ma non fosse conveniente, al certo non mancherebbe al primo dei due detti doveri, ma mancherebbe al secondo. Perocch'ella, in tal caso si metterebbe a gran rischio di far danno a sè stessa, e a' suoi membri, e nel fatto farebbe loro danno gravissimo, lungi dal promuoverne il bene. Adunque è manifesto, ch'essa non potrebbe lecitamente intraprenderla.

La guerra, acciocchè sia lecita, dee essere giusta, non pure, quanto alle cagioni dell'intraprenderla, ma eziandio, quanto al modo del farla, cioè quanto ai mezzi rivolti all'acquisto della vittoria. Ora la giustizia dei detti mezzi dimora in questo, ch'essi non siano da sè cattivi, nè più violenti, che non bisogna, al conseguimento del nominato fine. Adunque la guerra sarà giusta, quanto al modo, se in essa si faccia uso di così fatti mezzi in sè buoni, o almeno indifferenti, e moderati; sarà ingiusta, in questa parte, se in essa si faccia uso di mezzi contrari.

Sopra ciò certi filosofi fanno questa considerazione: egli è impossibile, essi dicono, portare un sicuro giudizio, intorno alla convenevolezza dei mezzi, che debbono nella guerra servire all'acquisto della vittoria. Mercecchè il portare un tale giudizio, se ciò fosse possibile, senza fallo apparterrebbe alla nazione ingiustamente offesa. Or questa, tra perchè è interessata, e perchè non sa, quante siano, o possano essere le forze della nazione nemica, non può ciò fare, con sicurezza di non errare. Di che raccolgono, ch'ella può di ragione far uso ad un modo di tutti mezzi, che stima potere giovare al conseguimento del detto fine, di qualunque natura essi siano. Onde le concedono, in questo particolare, un diritto illimitato, e assoluto.

A ciò noi rispondiamo, che l'essere illimitato, e assoluto contraddice al concetto stesso del diritto. Dacchè il diritto non è altro, che una facoltà d'operare circoscritta dalla retta ragione, e dalle leggi. Quanto al poter conoscere la convenevolezza dei mezzi di guerreggiare, havvene alcuni tanto contrari ai dettami della ragione, e tanto violenti, che a prima giunta può chicchessia di leggieri conoscere, ch'essi sono al tutto sconvenevoli, per quanto la passione gli ottenebri l'intelligenza. Tal è, a cagion d'esempio, una — lunga promessa con l'attender corto —. Tale l'incendiare una gran città, e metterne al taglio delle spade tutti gli abitatori, eziandio i vecchi infermi, e le femmine imbelli, e i bambini lattanti; pogniamo, che tanta crudeltà potesse servire ad accelerare alcun poco la vittoria. Quanto agli altri mezzi di guerreggiare, i quali

sono meno maligni, e meno violenti, non è impossibile, nè gran fatto difficile avvedersi della loro sconvenevolezza; si veramente, che si ponga mente alla voce della coscienza, e delle leggi naturali, la quale può essere intesa, ancora nello strepito delle armi; e dee essere messa in pratica, non pure dalla nazione offenditrice, ma eziandio dalla nazione offesa.

Al modo di guerreggiare appartiene il governo dei prigionieri. Dei quali altri sono volontari, come quelli, che, gittate le armi, hanno dato sè stessi in potere del nemico; altri sono involontari, come quelli, che sono stati presi, loro malgrado, con le armi in mano; pogniamo, che si quelli, e si questi, prima di divenire prigionieri, abbiano fortemente, e lungamente resistito. Or noi diciamo, che la nazione, che ha giusta cagione di guerreggiare, non che l'altra, non può lecitamente uccidere i prigionieri. E di vero, quanto ai prigionieri volontari, essi hanno dato sè stessi in potere del nemico, col patto espresso, o certo, tacito, che loro si conserverebbe la vita. Or è cosa al tutto illecita mancare ai patti. Oltre a ciò la nazione stessa, che guerreggia per una giusta cagione, non può di ragione usare altri mezzi, da quelli in fuori, che sono necessari all'acquisto della vittoria. Or l'uccidere i prigionieri non può esserle necessario al conseguimento del detto fine. Perocch'essi non sono più in caso di nuocerle. La qual ragione, è cosa manifesta, che vale, si pei prigionieri volontari, e si ancora per gl'involontari.

V'ha chi stima potere gli uni, e gli altri es-

sere lecitamente messi a morte, in pena dell'avere gagliardamente resistito, e a fine di distogliere col terrore i loro commilitoni dall' imitarli. Alla quale opinione noi non possiamo in conto alcuno soscrivere. Mercecchè nei soldati gregarii il combattere con gran fermezza, è anzi atto di virtù, che delitto. Perocch' essi ignorano il più delle volte le cagioni, onde la loro nazione fu spinta, a muovere guerra alla nazione avversaria, o se le sanno, non sono in caso di fare giudizio della loro giustizia, o ingiustizia, onde s' avvisano, che il diritto stia per loro; d'altra parte essi sanno troppo bene, che sarebbono dai loro capi aspramente gastigati, e fors'anco messi a morte, se fossero trovati aver fatto troppo rimessamente l'uffizio loro. Di che si vede ch' essi, tuttochè appartengano alla nazione ingiuriatrice, dell'avere fortemente, e lungamente resistito meritano anzi lode, che biasimo, anzi premio, che pena. Tanto è lungi che ciò possa punto valere ad onestare la loro uccisione. Quanto al potere l'uccisione dei prigionieri servire a sgomentare i loro commilitoni, noi diciamo, che l'uomo è persona, non cosa, e però non si può a ragione direttamente distruggerlo, a fine d' ottenere un bene, per quantunque grande; se già per alcun grave delitto non si meriti una tal pena. Oltre a ciò, come i detti prigionieri, combattendo da prodi, hannosi meritato piuttosto un premio, che un castigo, così parimente i commilitoni imitandoli saranno meritevoli piuttosto d'essere premiati, che gastigati.

Al modo di fare la guerra appartiene altresì l'uso delli stratagemmi, i quali dimorano nel dire,

o nel fare, celatamente o palesemente checchessia, che serva ad ingannare i nostri nemici, intorno ai nostri veri disegni, e intendimenti. Quanto all'essere, o no, leciti nella guerra gli stratagemmi, s. Tommaso ragiona in questa forma: le insidie, egli dice, (2. 2. q. 4. a. 3.) sono rivolte ad ingannare i nemici. Or in due modi può taluno essere ingannato pel fatto, o pel detto d'un altro. Primo perchè se gli dice il falso, o non se gli mantiene la promessa, e ciò è maisempre illecito, e in questo modo nessuno dee ingannare i suoi nemici. Mercecchè sono certi diritti delle guerre, e certi patti, i quali si vogliono osservare, eziandio tra gli stessi nemici. Secondo, può taluno essere ingannato pel detto, o pel fatto nostro, perchè non gli scopriamo il nostro disegno, o intendimento. Nè a ciò fare siamo noi sempre tenuti. Però possiamo noi di ragione occultare ai nostri nemici le insidie, che loro apprestiamo, a fine di poterli vincere. Ondechè tra gli altri ammaestramenti dell'arte militare, havvi questo assai principale di nascondere i nostri disegni, acciocchè non vengano a notizia dei nemici. E un tale nascondimento appartiene alla ragione delle insidie, delle quali è lecito far uso nelle guerre giuste. Nè sì fatte insidie possono con proprietà chiamarsi frodi, nè ripugnano alla giustizia, o alla ordinata altrui volontà. Chè per fermo disordinata sarebbe la volontà di colui, che presumesse, che nessuna cosa se gli dovesse tenere occulta —. Da questo breve tratto del s. Dottore, intorno all'uso degli stratagemmi guerreschi, noi possiamo raccorre due conseguenti di grande rilievo; primo,

che v'ha stratagemmi, i quali essendo in sè pravi, non possono lecitamente essere usati da verun combattente, per quanto essi servano all'acquisto della vittoria; secondo che tra gli stratagemmi, quegli stessi, che non hanno in sè alcuna pravità, non possono lecitamente essere usati, se non da quella delle due parti guerreggianti, per la quale sta il diritto (1).

Alla guerra succede la pace, mercè un patto delle nazioni nemiche. La pace può essere di solo un uomo con sè medesimo, o di più uomini tra loro. La pace d'un uomo con sè medesimo dimora in una certa concordia, e armonia delle affezioni interiori, sì con i dettami della retta ragione, e sì ancora con sè stesse. La pace tra più uomini ha luogo, allorchè ciascuno d'essi usa esteriormente la sua libertà per modo, che non fa ingiuria nè

(1) Dall'essere talora lecita la guerra, non si può raccogliere in conto alcuno, che sia talora altresì lecito il duello. Chè troppo grande è il divario, che è da quella, a questo. Una nazione ingiustamente offesa da un'altra le muove a ragione le armi contro, quando non possa in altra guisa ottenere la riparazione dell'ingiuria ricevuta; e d'altra parte non avventuri imprudentemente sè stessa, e le cose sue. Or una persona privata, che sia stata ingiustamente offesa da un'altra, può in ogni incontro farsi fare ragione dal pubblico magistrato, e d'altra parte intraprendendo ella il duello, viene imprudentemente ad avventurare sè stessa, e le cose sue. Dacchè nel duello, a cagione del patto, che lo precede, una medesima è la condizione d'ambe le parti. La parte ingiuriata non ha verun vantaggio, rispetto alla parte ingiuriatrice. Di che si vede, che il duello è azione sommamente imprudente, in materia gravissima, qual è la vita di due uomini, la quale si pone in manifesto pericolo, senza una convenevol cagione, e per conseguente è azione da sè illecita, qualunque sia lo stato, in che ci troviamo; siavi o non siavi chi ci faccia ragione delle ingiurie, che riceviamo.

danno a verun altro. La pace d'una nazione con sè medesima dimora nel mantenimento dell'ordine civile, e soprattutto nel mantenimento delle relazioni scambievoli dei sudditi, e del principe. La pace ha luogo tra più nazioni, allorchè ciascuna d'esse, nell'uso esteriore della sua libertà, si comporta per forma, che non fa ingiuria, nè danno a verun'altra. Quest'ultima maniera di pace è distrutta per la guerra, ma dopo un tempo non lungo è rimessa di nuovo in piede, per un patto scambievole delle nazioni belligeranti ; il quale fu però appellato patto di pace. Un tal patto ha un effetto perpetuo. Perocch'esso recide, e sterpa, per così dire, dalle radici la trista cagione, per cui le due nazioni avversarie vennero all'armi, l'una contro l'altra. Di qui è, che queste, ben potranno farsi di nuovo la guerra, per altre cagioni, che in processo di tempo potranno sorgere, ma per quella, onde pur dianzi furono condotte a lottare insieme, non se la faranno mai più, sì veramente, che vogliano, com'è dovere, santamente osservare quello, ch'hanno, di comune consenso, fermato. Tanta è la forza, e l'utilità del patto di pace.

Quanto alla natura di questo patto, certi filosofi affermano, essere esso da ragguagliare con la sentenza d'un giudice, o d'un arbitro, il quale per essa mette fine alla grande, e sanguinosa controversia delle due nazioni avversarie. Questa opinione, per nostro avviso, è al tutto falsa. E di vero le nazioni, sendo, le une rispetto alle altre, indipendenti, non sottostanno a verun uomo, il quale abbia naturalmente l'autorità di decidere le loro

liti, guerresche o pacifiche; d'altra parte noi qui presupponiamo, ch'elle non abbiano eletto alcun arbitro, a quest'effetto, la quale presupposizione comunemente s'avvera. Adunque la conchiusione della pace tra due nazioni, state finora in guerra, l'una contro l'altra, non si può paragonarla alla sentenza d'un giudice, che ad esse soprastia, o d'un arbitro, al quale esse abbiano di buon grado voluto sottoporsi. Oltre a ciò, tuttochè vi fosse nel caso nostro un giudice, o un arbitro fornito dell'autorità richiesta, egli sarebbe grandemente difficile, e per poco impossibile decidere così fatte liti. E di vero, a quest'effetto egli sarebbe necessario potere innanzi tratto rispondere a queste questioni: a quale delle due nazioni apparteneva egli il diritto, prima che venissero alle mani? Quale, e quanto grande ne fu ella la lesione? Quale, e quanto grande fu egli il danno delle due parti? la nazione ingiuriata tenne ella sempre nel guerreggiare un modo conforme ai dettati della giustizia? Ognun vede quanto sia malagevole satisfare a pieno a queste, e a simili altre questioni. Però la conchiusione della pace, dov'ella dipendesse dalla sentenza d'un giudice, o d'un arbitro, tornerebbe comunemente assai difficoltosa, e lunga. Or ciò è contrario al fatto, il quale ci mostra, come non di rado due nazioni nemiche, dopo un prolungato lottare, e sparger sangue, messe da parte tutte le predette ricerche, conchiudono insieme la pace per sempre, in un tempo assai breve. Adunque è manifesto, che una tal conchiusione non dipende in conto alcuno dalla sentenza d'un giudice, o d'un arbitro.

Aggiungete, che in questa presupposizione, la guerra estinta potrebbe dappoi rinascere, e sorgere un'altra volta dalla medesima radice, ond'era sorta dapprima. Perocchè la sentenza d'un giudice, eziandio supremo, non vi stringe, se non in quanto essa è giusta. Ora ben può avvenire, che la sentenza, per la quale fu imposto fine alla guerra, sia, in processo di tempo, trovata ingiusta; come quella, che non fa piena ragione alla parte ingiuriata, o di troppo aggrava la parte ingiuriatrice. In questo caso la guerra, senza fallo, ripullula dall'antica radice. Ora è proprio del patto di pace estinguere al tutto la guerra, per modo che questa non può più essere accesa dall'antica favilla, tuttochè possa pur troppo essere accesa da molte altre faville non meno funeste. Però è fuor di dubbio, che il detto patto non si può ragguagliarlo con la sentenza d'un giudice, per quantunque alto, e autorevole.

Se la conchiusione della pace, tra due nazioni nemiche non dimora nella sentenza d'un giudice o d'un arbitro, in che dunque dimora? Essa dimora in una transazione, o composizione amichevole delle due parti dissidenti, le quali veggendo, quanto sia malagevole comporre il loro dissidio, a rigore di giustizia; e d'altra parte volendo pure uscire dello stato spiacevole, e violento, nel quale si trovano, s'accordano insieme di stabilire il cessamento di qualsivoglia atto di scambievole ostilità, sotto certe condizioni imposte a ciascuna d'esse. Però non definiscono, per chi stesse il diritto, prima della guerra, rispetto alla cosa da loro disputata, armata mano; quanta sia stata l'ingiuria;

quanto il danno; quale il modo del guerreggiare dell'una parte, e dell'altra. Tutte queste cose, esse le pongono in un obblio perpetuo, solo segnano i limiti, entro i quali sarà per l'avvenire chiuso il diritto di ciascheduna, rispetto alla sopraddetta cosa. Per tal modo è spenta per sempre ogni favilla della presente guerra. Nessuna nuova considerazione potrà più riaccenderla. Il patto è fermato, come qui si presuppone, con piena conoscenza, e libertà delle due nazioni patteggianti. Esso deve essere mantenuto da entrambe, eziandio da quella, alla quale fosse per tornare men vantaggioso. Tal è la natura, e tale l'effetto del patto di pace.

Patteggiata la pace, le due nazioni pur dianzi nemiche, si riconciliano, l'una con l'altra, e acquistano novelli diritti, i quali procedono, non dalla vittoria, ma dal detto patto di pace. E di vero, egli è impossibile, che dalla vittoria mai sorga alcun diritto. La vittoria dimora in questo, che il combattere d'una delle due nazioni belligeranti ha un esito felice per modo, che l'altra non le può più far testa. Di che si vede, ch'essa è un effetto della forza, o dell'arte, o, come dicono, ancora della fortuna. Ora non è possibile, che il diritto mai scaturisca da così fatte fonti. E qui si vuole avvertire, che nella guerra, talora torna vittorioso colui, che ha il diritto, talora colui, che ha il torto. Ondechè la vittoria ora s'accompagna con la giustizia, ora con l'ingiustizia. In quest'ultimo caso, troppo è manifesto, che il diritto non può sorgere dalla vittoria. Ma è chiaro altresì, ch'esso, nè manco ne sorge, allorch'ella s'accompagna con la giustizia.

Dacchè in tal caso la forza è adoperata, non a partorire il diritto, ma a farlo altrui riconoscere. Però è da dire, ch'esso non scaturisce altronde, che dal patto di pace. Onde veggiamo, che quegli stessi, i quali lo derivano dalla vittoria, sono costretti di fingere non so qual patto tacito, pel quale le due nazioni avversarie, nel prendere le armi, promettono, che avranno per giusta la causa del vincitore, e ad esso attribuiranno il diritto alla piena riparazione dei danni, che nel guerreggiare avrà sofferto; non altramente, che due privati litiganti commettono talora la decisione della loro lite alla sorte, e promettono, che avranno per giusta la causa di quello, a cui la sorte sarà favorevole, e ad esso attribuiranno il diritto sopra la cosa disputata. Coloro, che fondano la pace nel detto patto tacito, mal provveggono alla sua stabilità. Dacchè, sendo un tal patto al tutto fittizio, essa non avrà alcuna consistenza, e potrà essere atterrata ad ogni lieve urto. Il caso dei due litiganti privati, è al tutto altro da quello delle due nazioni avversarie. Perocchè quelli commettendo alla sorte la decisione della loro lite, espressamente patteggiano; laddove queste, prendendo le armi, non patteggiano in conto alcuno, ma si studiano di mantenere con la forza i loro diritti, veri o stimati tali; pogniamo che questo errore possa talora essere senza colpa.

La pace è un bene tanto prezioso, che tutti dovremmo desiderare, ch'ella fosse perpetua. Ma ciò nel fatto non è possibile. Però noi veggiamo, ch'ella eziandio tra due nazioni, che l'hanno fer-

mata con solenne giuramento, a lungo andare vien meno, or sia, perchè l'una d'esse ne rompe il patto, o perchè sopravvengono nuove cagioni, dalle quali sono entrambe condotte a dar di piglio alle armi. Nonpertanto havvi certi filosofi, i quali affermano, che la pace perpetua di tutte le nazioni è possibile, non pure in ispeculazione, ma ancora in pratica; e questi sono i mezzi, ciascun de' quali, a parer loro, potrebbe servire al conseguimento del fine inteso, un tribunale di giudici tolti da tutte le nazioni, il quale avesse il carico di comporre le loro controversie più gravi; un monarca, che soprastesse a tutti, quanti sono, gli uomini, un equilibrio delle forze, massimamente guerresche, appartenenti alle nazioni maggiori, un incivilimento di tutti i popoli recato al grado supremo. Or questi mezzi hanno tutti ad un modo due grandi difetti; sono impraticabili, sono inetti all'intento. E di vero, quanto al primo, non possono le nazioni consentire a stabilire il detto tribunale, se non fermano innanzi tratto un patto comune tra loro. Ora un tal patto non può nel fatto aver luogo. Oltre a ciò, i giudici eletti a decidere le liti più rilevanti delle nazioni non possono adempire quest'uffizio, se non s'accordano insieme in un parere. Ora un tale accordo, tra persone tanto varie di costumi, d'interessi, di religione, di rado, o non mai, potrebbe avverarsi. Aggiungete, che le liti da decidere sarebbono tante, tanto gravi, tanto intralciate, che non potrebbero essere decise, se non dopo un tempo assai lungo. Onde avverrebbe assai di frequente, che le parti contendenti, impazienti

d'aspettare, si farebbero con l'armi ragione da sè medesime. Infine egli potrebbe non di rado accadere, che questa, o quella nazione ricusasse di sottoporsi alla sentenza del supremo tribunale. Nel qual caso sarebbe mestieri condurvela con la forza. Di che avremmo la guerra per quella via stessa, che ci dovea condurre alla pace. Quanto alla monarchia universale, egli è impossibile, che le nazioni vogliano rinunciare alla loro indipendenza, sottoponendosi ad un uomo, che debba poter governarle a suo senno. Ciò talora fanno gli uomini individui, e le famiglie umane. Ma questi non per altro s'appigliano ad un tal partito, se non per lo bisogno, in che sono, di stringersi in un gran corpo politico, a fine di evitare i disordini dell'anarchia. Al quale bisogno le nazioni d'ordinario non soggiacciono. Ciascuna può fare da sè; e al difetto delle forze necessarie in certi casi, alla loro difesa, e al loro benessere, possono agevolmente sopperire, mercè le alleanze, e mercè il commercio. Ma quando bene le nazioni tutte dell'universo si conducessero ad eleggersi un monarca, sarebbe egli per questo spento tra loro ogni seme di guerra scambievole? No certamente. Come il detto monarca non potrebbe avere tanta forza da tenerle in freno, egli avverrebbe assai di frequente, che le une cozzerebbero contro le altre, e si strazierebbono a vicenda. Le quali lotte, dove tutti i popoli della terra sottostessero a solo un capo, sarebbono altrettante guerre civili, le quali, come ognun sa, sono più maligne, e più detestabili delle altre. L'equilibrio nelle forze belliche di

tutte le nazioni maggiori, che sono al mondo, troppo è malagevole ad ottenere, e quando bene si potesse ottenerlo, egli non potrebbe durare a lungo. Ma fingiamo, ch'egli sia stabilito in modo, da dovere durare per un tempo lunghissimo, saranno elle per questo sterminate al tutto dal mondo le guerre? Non potranno elle tuttavia le nazioni maggiori azzuffarsi insieme? Non potranno elle insieme cospirare ad opprimere le minori? Quanto all'incivilimento, egli è impossibile, che tra gli uomini esso mai giunga ad essere perfetto, e universale. Tanti sono, e tanto forti gli ostacoli, che al suo crescere, e distendersi, si oppongono. Anche è da notare, che i popoli, generalmente parlando, dappoichè sono iti molto avanti, nella via dell'incivilimento, danno indietro, e ricadono nella pristina rozzezza. Nel resto il fatto mostra aperto, che questa cagione, è, come l'altre, insufficiente, a togliere al tutto le guerre; pogniamo, che ne mitighi la ferocia, e ne scemi il numero. Le quali considerazioni, ancorchè provino essere impossibile, che le nazioni stiano perpetuamente tra loro in amicizia, e in pace, non debbono ritrarci punto dal fare ogni nostro potere, a fine di conseguirla, e prolungarla al possibile.

INDICE

Parte Seconda — DIRITTI.

Cap. I. **Diritti individuali.**

Cap. II. **Diritti Coniugali.**